

تحقیقی در زندگی و افکار و آثار
(شیخ العارفین)
جناب ابی بکر
بغداد

فریدالدین رومی



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جنید بغدادی

(تاج العارفین)

تحقیقی در زندگی و افکار و آثار

تألیف

فریدالدین رادمهر



رادمهر، فریدالدین، ۱۳۳۸ -
جنید بغدادی (تاج العارفین): شرحی بر زندگی و افکار و آثار جنید بغدادی /
تألیف فریدالدین رادمهر. - تهران: روزنه، ۱۳۷۸.
۴۳۲ ص.

ISBN: 964-6176-90-9

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیپا.
کتاب نامه: ص. [۴۰۳] - ۴۱۵.
۱. جنید بغدادی، - ۲۹۷ ق. -- نقد و تفسیر. الف. عنوان. ب. عنوان: شرحی
بر زندگی و افکار و آثار جنید بغدادی.
۲۹۷/۸۹۲۴ BP ۲۷۸/۴/۹۲ ج
۷۲۴ ج

۷۸-۹۹۲۰ م.



● جنید بغدادی

- شرحی بر زندگی و افکار و آثار جنید بغدادی
- به اهتمام: فریدالدین رادمهر
- حروفچینی و صفحه آرائی: روزنه (میترا حکیم جوادی)
- چاپ اول: ۱۳۸۰
- تیراژ: ۱۵۰۰
- طرح جلد: رضا عابدینی
- چاپ و صحافی: چاپخانه لیلا
- آدرس: خیابان توحید نبش پرچم بالای بانک تجارت طبقه ۴ (انتشارات روزنه)
- تلفن: ۹۳۹۰۷۴ - ۹۳۵۰۸۶، فاکس: ۹۲۴۱۳۲
- شابک: ۹۶۴-۶۱۷۶-۹۰-۹

ISBN 964 - 6176 - 90 - 9

فهرست

مقدمه مروری بر قرن سوّم	۱۳
الف - اوضاع سیاسی - اجتماعی:	۱۳
ب - شیعه:	۱۷
ج - اسماعیلیه:	۲۰
د - ترجمه کُتب:	۲۳
هـ - فلسفه و حکمت:	۲۶
و - علوم دیگر:	۲۹
ز - علم کلام:	۳۵
ح - تصوّف:	۳۷
پاورقی ها و یادداشتها	۵۱

بخش نخست - دوران زندگی جنید

فصل نخست - زندگانی	۶۳
۱ - نام جنید:	۶۳
۲ - تاریخ وفات و حیات جنید:	۶۴
۳ - موطن و منشاء:	۶۷
۴ - طفولیت و کودکی جنید:	۶۹
۵ - ایام دانشجویی و طیّ مدارج جنید:	۷۲
۶ - زوجه و اولاد جنید:	۸۰
۷ - جنید و اقتراف و کار:	۸۳
پاورقی ها و یادداشتها	۸۶

فصل دوّم - تدّین

۱ - مذهب جنید:	۹۱
۲ - در عالم سَفَر و سَفَرهای جنید:	۹۸
۳ - سیرت جنید:	۱۰۰
۴ - تکفیر شدن جنید:	۱۰۷

پاورقی‌ها و یادداشتها ۱۱۰

فصل سوم - معاشران ۱۱۳

۱- اساتید جنید: ۱۱۳

۲- اصحاب و تلامذه جنید: ۱۳۱

پاورقی‌ها و یادداشتها ۱۴۷

فصل چهارم - تصوف ۱۵۵

۱- تعزیز مشایخ در نزد جنید: ۱۵۵

۲- حکایت حلاج و جنید: ۱۵۶

۳- القاب جنید: ۱۶۱

۴- سلاسل صوفیه و جنید: ۱۶۲

پاورقی‌ها و یادداشتها ۱۶۳

فصل پنجم - تعلیم و تعلم ۱۶۷

۱- در محضر استاد: ۱۶۷

۲- اهمّیت جنید: ۱۷۳

پاورقی‌ها و یادداشتها ۱۸۲

فصل ششم - میراث ۱۸۵

۱- هاتف غیبی: ۱۸۵

۲- واپسین دم: ۱۸۷

۳- آثار جنید: ۱۹۰

پاورقی‌ها و یادداشتها ۱۹۶

بخش دوم - اعتقادات و نظریات ۱۹۹

۱- مکتب بغداد: ۲۰۱

۲- صحو و سکر: ۲۰۲

۳- مشخصات دیگر: ۲۰۴

۲۰۸	۴- معرفت الله:
۲۱۲	۵- طریق الی الله، تصوّف:
۲۲۰	۶- تدلیس ابلیس:
۲۲۳	۷- سرور القلب به حلاوة الخطاب:
۲۲۶	۸- ریاضت در شریعت:
۲۲۷	۹- ولایت:
۲۲۹	۱۰- شریعت، سنت:
۲۳۲	۱۱- کلامی در کلام:
۲۳۶	۱۲- سخنی دیگر:
۲۳۹	پاورقی ها و یادداشتها

بخش سوّم: آثار و نوشته‌های جنید

۲۴۹	فصل اوّل - گفته‌های کوتاه
۲۵۳	الف - معرفة الله - توحید
۲۶۳	ب - معرفت و شناسائی:
۲۶۶	ج - طریق بخدا و تصوّف:
۲۷۲	د - مقامات و احوال:
۲۷۲	د - الف - حال:
۲۷۲	د - ب - وقت:
۲۷۳	د - ج - محبّت:
۲۷۶	د - د - توکل:
۲۷۷	د - ه - صبر:
۲۷۸	د - و - شکر:
۲۸۰	د - ز - خوف و رجا:
۲۸۱	د - ح - رضا:
۲۸۲	د - ط - بلا و فقر و غنا:
۲۸۴	د - ی - زهد - خلوت - دنیا:
۲۸۷	د - ک - سرور، وجد، قرب و انس:
۲۸۹	د - ل - یقین، قلب و سرّ:

۲۹۰	د - م - توبه و صدق:
۲۹۲	د - ن - تواضع، عبودیت و ادب
۲۹۴	د - س - دیگر احوال و مقامات:
۲۹۹	د - ع - سماع:
۳۰۱	ه - :روح و رحمت
۳۰۱	ه - الف - رحمت و طعام:
۳۰۲	ه - ب - روح، نفس:
۳۰۳	و - شریعت:
۳۰۶	ز - قرآن، حدیث، پیامبر و انبیاء:
۳۰۸	ح - عقل، علم و حکمت:
۳۱۱	ط - عارف:
۳۱۳	ی - مرگ:
۳۱۵	ک - متفرقات اقوال:
۳۱۶	پاورقی ها و یادداشتها

فصل دوم - ادعیه، ذکر و مناجات‌ها..... ۳۳۷

۳۳۷	الف - گفته‌های مربوط به مناجات:
۳۳۸	ب - برخی از مناجات‌ها:
۳۴۴	پاورقی ها و یادداشتها

فصل سوم - علاقه به شعر..... ۳۴۵

۳۵۰	پاورقی ها و یادداشتها
-----	-----------------------

فصل چهارم - نامه‌ها..... ۳۵۳

۳۶۴	پاورقی ها و یادداشتها
-----	-----------------------

فصل پنجم - رسایل جنید..... ۳۶۵

۳۶۵	رسالة لأبي القاسم الجنید أيضاً إلى بعض اخوانه
-----	---

۳۶۷	رسالة أبي القاسم الجنید بن محمد إلى يحيى بن معاذ الرازي
-----	---

رسالة لأبي القاسم الجنيد الى بعض إخوانه.....	٣٦٧
نسخة كتاب الجنيد الى عمرو بن عثمان المكي.....	٣٦٩
نسخة كتاب الجنيد الى أبي يعقوب يوسف بن الحسين الرازي.....	٣٨١
كتاب الفناء.....	٣٨٤
كتاب الميثاق.....	٣٨٩
في الألوهية.....	٣٩٢
في الفرق بين الإخلاص و الصدق.....	٣٩٤
باب اخر في التوحيد.....	٣٩٦
مسألة أخرى (في التوحيد).....	٣٩٧
مسألة أخرى (في التوحيد).....	٣٩٧
مسألة أخرى (في التوحيد).....	٣٩٨
مسألة أخرى (في التوحيد).....	٣٩٨
مسألة أخرى (في التوحيد).....	٣٩٨
آخر مسألة التوحيد.....	٣٩٩
أدب المفتقر الى الله.....	٤٠٠

مأخذ - منابع.....	٤٠٣
-------------------	-----

به نام آنکه همه چیز از اوست

عرفان را حقیقتِ دین باید دید، یا در دلِ دین، باید عرفان را جُست و جو نمود. آنان که در پی دینِ حقیقی رفتند، عاقبت رَه به عرفان یافتند و لباسِ تصوّف بر تن کردند و نفوسی که میل به عرفان داشتند، سرانجام دینِ دار گشتند. و مُراد از دین، البته، حقیقتِ دین بود. حکایتِ جُست و جوی هر دو طایفه، خواندنی و حاصل این کوشش، نوشتنی شد. اهتمامِ عرفا در تبیینِ حقایقِ دین، برای عده‌ای هدایت بخش بود ولی، برخی را گران آمد؛ یا به عبارت دیگر، این حکایت به شکایت منتهی گشت و سرانجام، این شکایت، نفوسِ نفیسی را به شهادت بُرد. ثمرهٔ این تطوّر، تدوینِ سیر و سلوک بود که به صورتِ کتبِ عرفانی عمیق و دقیق ظاهر شد.

پس آنچه که از عرفان به میراث باقی ماند، گوهری از دیانت بود که از طرفی، آدمی را طُرفه معجونی می ساخت که عاقبتش، وصول به خداوند بود، و از طرفی، چون گنج پنهانی، در لابه لای اوراق و دفاترِ دَفینه گشت که البته دستِ توانای پیرِ طریقت، این کُتب را نوشت.

یک راه مطمئن، برای یافتنِ این کنزِ مخفی، شناختنِ پیرِ راه بود که بسیاری بر این معارفه، همت نمودند و بسیاری از اربابِ تصوّف را شناساندند. خدماشان مأجور و مشکور باد. در میان این مشایخِ اهلِ تصوّف، آن که رسالاتِ عرفانی، مشحون از نامِ اوست، جنید بغدادی یا نهاوندی است. از اقدم کتبی که به شرح حال او پرداختند «جلیه الاولیاء» و «تاریخ بغداد» را باید نام بُرد، که در هر یک، فصلی مُجمَل به او اختصاص یافته است. اگرچه بعد از آن دو کتاب، بسیاری از او یاد نمودند، اما در یغا

که رساله مستقلی درباره او نوشته نشد، مگر در قرن اخیر که به زبان انگلیسی، دکتر عبدالقادر، شرح سوانح او را با برخی از رسایل او، در سلسله انتشارات «اوقاف گیب»^۱ نشر داد. ولی در زبان فارسی، یا تذکره‌ای در وصف او نبود یا متأسفانه، این مؤلف از آن اطلاعی ندارد. لذا سعی بر آن شد تا آنچه در مطاوی کُتب مشایخ و مرقوماتِ صنایع اهل تصوّف در وصف او آمده، جمع و برآن تبویب و تنظیمی حاصل آید، تا از جهتی، مقدمه‌ای برای تحقیقات آتی باشد، و از بابی، نام جنید چون بایزید، حلاج و ابوسعید و نظایر اینان، در کنار بانیان میراثِ مرغوب و عظیم فرهنگ و آداب این مرز و بوم، ولو به اجمال و منقصت معلوم گردد.

نگارنده در این طریق، آنچه را مورد استفاده بود، در حاشیه هر قسمت نگاشت. اگرچه از زحمات استاد عبدالقادر، بسیار بهره بُرد و فضیلت تقدّم ایشان را به مصداق «الفضل للمتقدم» پاس داشت، اما به آن اکتفا ننمود. در ضمن، اگر نکات تازه‌ای را یافت که به توارد، قبل از او، دیگران بدان رسیده بودند، به آن موارد نیز اشاره کرد تحلیل آرای جنید و تأثیرش بر نفوس پس از او، مطالب بیش از این بود که در این دفتر است، ولی مرهون به وقت دیگر شد تا نکته‌های تازه دیگری نیز بر این تحقیق افزوده گردد.

چون این وجیزه ممکن است، اسائه ادب به حریم محققین باشد، پس بر بزرگواریشان پناه می‌جوید و دُعاجویی می‌کند که:

دُعای گوشه‌نشینان بلا بگرداند چرا به گوشه چشمی بمانمی‌نگری
نخست باید از سرپرستی نشر روزنه، خصوصاً دوست دانشمند، جناب سیداحمد بهشتی شیرازی، تشکر عمیق نماید. از مؤسسه فرهنگی آزاد، به خاطر همکاری و از آقای کیوان رحیمیان و سرکار خانم شهلا رضوانی نیز متنی فراوان دارد و بالاخره از سرکار خانم میترا حکیم‌جوادی که با حوصله بسیار و دقت فراوان کتاب را آراستند، منت‌پذیر و سپاس‌گزار است. حق‌علیم، اینان را توفیق بخشاید و ما توفیقی الا بالله.

فریدالدین رادمهر پاییز ۱۳۷۷.

مقدمه

مروری بر قرن سوم

الف - اوضاع سیاسی - اجتماعی:

با اختتام قرن دوم هجری، مرگ هارون الرشید، مقارن قرن سوم هجری دورانی مشحون از حوادث کثیره را افتتاح نمود^(۱)، تحریرات مورّخین بر این مدّعا گواه است^(۲)، دو مورّخ شهیر در این قرن زیستند و دو کتاب تاریخی نگاشتند. اوّلی ابن واضح یعقوبی صاحب «تاریخ یعقوبی»^(۳) و ثانی محمّد بن جریر طبری، راقم تاریخ «الرسل و الملوک» است^(۴) هر دو اتفاق نموده‌اند که چون رشید مُرد، ایام امین فرارسید^(۵) که شهد خلافت نجشیده بر کین برادر^(۶) و به دست نفس شجاع، طاهر ایرانی به آخرت واصل^(۷) شد و حکایت دو برادر قصّه نقالان گشت^(۷a). مأمون از آن پس پایگاه خلافت محکم نمودن گرفت، شورشیان را به تدبیر ایرانیان اسکات کرد^(۸)، دل شیعیان را در اوّل امرش با ولایتعهدی سبیل هدّی، حضرت رضا (ع)، و در آخرت کارش با تسلیم نمودن فدک به اولاد فاطمه الزهراء (ع)، به خود قرین ساخت^(۹) تا نجم عمرش آفل و شمس حیاتش به آخرت غارب شد، و دوران معتصم بالله در سنه ۲۱۸ ه. ق. رخ نمود، بر وزیر پُر تدبیر خود خشم گرفت و اموالش مصادره نمود^(۱۰)، لاجل وقایت جان و حفاظتِ خلافت، ترکانی اجیر نمود که عاقبت به استیلای آنان و

تهدید جان و قتل خلفا و ترلزلی بنیان خلافت، منجر گشت^(۱۰۸) تفتیش عقاید را مأمون مظنون^(۱۱) در خصوص خلق قرآن رونقی تازه داد، تا به جایی که احمد بن حنبل را در این امر امتحان کرد.^(۱۲) تا قضیه افشین پیش آمده، افشین قاتل بابک، قتل خدعه معتصم شد و از خدمات پر قدرش به دربار معتصم طُرفی نیست^(۱۳) و در گردباد این حادثه مازیار نیز مقتول گشت و در پی اینان قاتل حقیقی، معتصم در سنه ۲۲۷ به دام مرگ افتاد، و هارون و اثنی بالله به خلافت رسید و در بدو خلافتش هر ولایتی، شورشی نمود و مسئله خلق قرآن تجدید اهمیت نمود و خلیفه بیچاره، از هیبت و اشتغال پر مخاطره خلافت، در جوانی، مریض شد و مُرد^(۱۴) دوران جعفر متوکل رسید. به تعویض خلیفه، تبدیل سیاست شد، بحث مردم در قضیه قرآن، نهی گشت. از ائمه هدی، نفسی را تبعید نمود^(۱۵). بر وزیر خود اهانت و به ضبط اموالش اقدام کرد. تعصب مذهبی رونق گرفت، اهل ذمه مجبور شدند مُلبس به البسه مضحکه و سوار بر چهار پایان حقیر، اُفت و خیزی کنند و بر در خانه خود، پیکر شیاطین نصب نمایند^(۱۶). افراط در نوش و عیش روا داشت، قصور و ابنیه مجلله ساخت، بلکه دنیا بر خلیفه راحت تر شود که ملک الموت صفیر الرحیل به نواخت و به دارالقرارش دعوت نمود. محمد منتصر خلیفه شد و هنوز در ابتدای راه، قدمی بر نداشته، در جوانی پُمرِد، شش ماه خلافت و ۲۵ سنه زندگی نمود^(۱۷). به سال ۲۴۸، روزگار احمد مستعین به چرخش آمد، به خدعه ترکان و دسیسه امرا خلیفه شد و به خلافتش دست ایرانیان از دربار قصیر گشت^(۱۸). شورش ها بر علیه خلیفه بلند و از آن جمله فتنه معتز بالله بود و این شورش در بغداد در سنه ۲۵۲ قحطی به پا نمود تا کار به قسمی دشوار شد که لزوم صلح اهمیت یافت و شرط صلح، خلع خلیفه آمد و جایگاه خالی خلافت بر معتز بالله به امانت رسید.^(۱۹) قُرب این ایام، جلوه یعقوب لیث صفاری درخشیدن گرفت^(۲۰)، و در این ایام شورش ها به پا شد، و ترکان سیطره خود بر خلافت محکم تر نمودند تا نوبت محمد مهتدی به سال ۲۵۵ رسید که از خود رفتاری نیک به یادگار گذاشت^(۲۱)، دانشمندان را معزز و مکرم و علما را معظّم داشت. او که از ترکان و استیلای آنان بر خلافت می هراسید به انهدام آنان همّت گماشت، عزم جزم نمود و قرآن حمایل ساخت و با استظهار عوام الناس بر جنگ قیام کرد، اما ترکان غالب آمدند و خلیفه مأسوره، خلافتش به سال نرسیده، مقتول شد^(۲۲). روزگار احمد معتمد، چرخ حوادث

را به حرکت داد، والی مصر و فلسطین ترک بیعت نمودند، شورش به پا ساختند و چون فتنه خاموش شد، سر از مدعیان انتساب به آل علی (ع) برآورد^(۲۳). و با بر عراق چیره شده^(۲۴)، دوران غلبه یعقوب لیث نزدیک شد که ۱۰ سال طول کشید و خلیفه، همیشه منتظر، که غایله او در چه حین خاتمه گیرد. چون او مُرد بردارش عمرو لیث ادامه طریق داد. در کنار نهضت اینان، علویان و اسماعیلیان قیام‌ها و زنگیان فتنه به پا نمودند^(۲۵) تا بالاخره سال ۲۷۹ ه. ق. معتمد مُرد و معتضد خلیفه شد، تعصب مذهب رونقی بدیع یافت، کار ایرانیان و خیم‌تر گشت، چه حتی ایام خراج که در نوروز اعمال می‌شد به روزی دیگر تغییر نمود^(۲۶)، عمرو لیث در ایام آخر این خلیفه اسیر شد و کار به خلافت مکتفی بالله کشید و این در سنه ۲۸۹^(۲۷) بود، مقارن این حوادث، مردی در شام به نبوت قیام کرد^(۲۸) که منکوب و مخذول شد. قیام قرامطه و علویان مجدّد رخ نمود که به نوعی ساکت شد^(۲۹) و در ۲۹۵ ه. ق. مکتفی مُرد و خلافت به المقتدر بالله رسید. او بر عده‌ای از شورشیان غلبه نمود و با ابتدای خلافت او قرن، سوّم خاتمه یافت، ۱۱ یا ۱۲ خلیفه در این قرن به خلافت آمدند^(۳۰)، و در بغداد که دارالسلام و مدینه‌السلام خوانده می‌شد و بلده امنیه اسلام محسوب و از بدو تأسیسش کم از نیم قرن نمی‌گذشت، حکم راندند^(۳۱). بغداد را در قرن سوّم، غنا و ثروت غرق نمود، به قسمی که مورّخین، دنیای هزار و یک شبش خواندند^(۳۲) ولی مورّخی می‌نگارد:

«دنیای هزار و یک شب که خلفا و وزرا و امرای آنها بام و دیوار آن را از طلا اندوده بودند با این مایه ثروت هر روز بیشتر در عیش و فسق و تجمل و گناه غرق می‌شد و هر روز بیشتر در خواب بی خبری فرو می‌رفت^(۳۳)»، و در این میان، حال مردم نوعی دیگر بود، همان مورّخ می‌نویسد:

«اما زندگی همه جا در سهو و شادخواهی می‌گذشت کسی که دور از قصر خلیفه و امرای او به سر می‌برد یا بازار و کاروانسرای پریهاوی بازرگان، بغداد را در پس پشت می‌نهاد غالباً در مسجدی که در کنار راه خویش می‌دید عده‌ای را غرق در عبادت یا مشغول سماع حدیث می‌یافت و یا در کنار گورستان شهر کسانی را می‌دید که با جامه درشت و زرنده و چهره نزار و پژمرده به تلاوت قرآن و ذکر خدامشغول بودند. پیشانی‌ها از اثر سجود شبانه پینه بسته و لب‌ها از تشنگی و گرسنگی روزه‌خشک شده این مردم به

غوغای بازاریان و هیاھوی لشکریان که یکی با ترازو پیمانه راه می‌زد و دیگری با زور سر نیزه بر خلق تعدی می‌کرد، اعتنایی نداشتند^(۳۴)».

جلوۀ بغداد لا اقلّ دوبار به کسوف و با مکسوف شد که آن‌طور که به تحریر آمده به روزی دوازده هزار نفس را به کام مرگ کشید^(۳۵) و یک بار قحطی شدید حاصل از کار سیاست و عداوت بین خلفا مشهود آمد که مورّخی می‌نگارد:

«در سال ۲۵۲ ه. ق. نرخ‌ها در بغداد و سامره چنان گران شد که قفیزی به صد درهم رسید و جنگ ادامه یافت و راه ورود خوار و بار بسته شد و قحطی پدید آمد»^(۳۶).

آنچه در این قرن باید علاوه نمود نهضت ضدّ عرب بود که برخی آن را شعوبیه خواندند، و این‌طور تحریر نموده‌اند:

«نهضت شعوبیه در قرن سوّم هجری به‌نهایت درجه شدّت و بحران رسید. خلفای عباسی این عصر در تحت تأثیر فکر و زیر رایت حمایت ایرانیان بودند و با وجود این که خودشان جنساً عرب بودند در اثر معاشرت با ایرانیان تعصّب عربی را کم کرده بر تعصّب دینی افزودند...»^(۳۷).

همو برای تمثیل ترقیم نموده:

«ظهور بابک خرم‌دین را که فتنه‌های سخت بر پا کرد یکی از مظاهر نهضت ایرانیان بر ضدّ عرب و عربیت به تمام جهات باید دانست. خروج بابک از حدود سال ۲۰۱ ه. ق. در عهد مأمون تا سال ۲۲۱ ه. ق. در زمان معتصم طول کشید. بابک در مدّت بیست سال به ضبط بعضی بالغ بر ۲۵۵۰۰ کس را بکشت و در حدود ۷۶۰۰ کس را اسیر کرده بود. که افشین آنان را مستخلص نمود شورش مازیار در طبرستان که همچون فتنه بابک از حوادث بسیار مهم ممالک اسلامی در قرن سوّم هجری می‌باشد نیز به‌درستی انگیزخته حس عداوت با عرب بود. داستان افشین که از وقایع دلکش تاریخ قرن سوّم هجری و عهد معتصم عباسی است کاملاً مربوط به دعوت‌های شعوبیه و تعصّب عجم بر ضدّ نژاد عرب بوده است...»^(۳۸) که تفضیل وقایع را باید در کتب تاریخی جست.

مشابه قیام اینان، منجر به تأسیس دو دولت شد که سراسر قرن سوّم را در بر گرفت و حکومت دوّمی، اوّلی را تضعیف و دوره‌اش را تقلیل داد، اوّلی سلسله طاهریان و ثانوی، سلسله صفّاریان است. در وصف صفّاریان و تأثیر آن مورّخی می‌نگارد:

«تردیدی نیست که صفّاریان در نوزایی فرهنگ و ادب فارسی نوین در نیمه دوّم

سدهٔ سوّم هجری / نهم میلادی سخت مؤثر بوده‌اند»^(۳۹) و در مورد طاهریان مورّخی دیگر می‌نویسد:

«در قرن سوّم هجری آفتاب اقبال دولت عباسی رو به حسیض نهاد. ایالات مهمّ تجزیه شده حکومت جدید، روی کار آمدند و اوّل خاندانی که تأسیس گردید خاندان طاهریه بوده است که به طاهر ذوالیمینین یکی از سرداران نامی مأمون منسوب می‌باشد. خاندان مزبور مدّت ۵۴ سال حکومت نموده و در سال ۲۵۹ ه. ق. منقرض گردید. اگرچه افراد این خاندان دعوی استقلال نداشتند لیکن دارای نفوذ و اقتدار کامل بودند و تمام اسباب و لوازم استقلال در آنها جمع بود...»^(۴۰).

این دو نهضت مکملی یافت و آن شورش زنج بود، مستشرقی می‌نویسد:

«سومین واقعهٔ بزرگ این دوره شورش عظیم زنج یا زنگیان (غلامان سیاه حبشی) است که نزدیک چهارده سال (۸۶۹-۸۸۳ م.) نهایت وحشت و اضطراب را برای پایتخت اسلام به وجود آوردند. محلّ وقوع و ظهور این انقلاب سرسخت که دیر زمانی با کامیابی توأم بود با طلاق‌های بین بصره و واسط است و رهبر این غلامان آفریقایی یک نفر ایرانی بود به نام علی بن محمّد از اهل وزرین (نزدیک ری)»^(۴۱) «باری اکثر اتفاقات را مورّخین ذکر نموده‌اند و باید بدان کتب مراجعه نمود. در حینی که در شرق بغداد چنین حوادثی در تکوین بود، در غرب آن، تا اسپانیا، حکومت مسلمین استوارتر می‌شد، در ابتدای این قرن عبدالرحمن اوسط به امارت رسید. فتنه و آشوب شهر تدمیر، و قحطی در اندلس، دورهٔ کم آشوب این امیر را شروع نمودند^(۴۲) لیکن اهمّ مسایل، توسعهٔ حکومت اهل سلام در اروپا بود. بعد از او ابو عبدالله محمّد و سپس ابوالحکم بندربن محمّد و از آن پس ابو محمّد عبدالله بن محمّد امیران این خطّه محسوب می‌شدند که جمعاً قرنی، و آن هم قرن سوّم به حکومت نشستند^(۴۳).

ب - شیعه:

فارغ از هیاهوی اهل سیاست، اما مظلوم به دست اهل جور و عدوان، بیش از نیمی از همین قرن، منور به انوار لا تطفی، ائمه هدی بود. حضرت ثامن الائمه در ابتدای سدهٔ سوّم از اهل زمانه مفارقت جست، تاریخ وفاتش را ۲۰۳ ه. ق. ضبط نموده‌اند^(۴۴) و بعد، طلوع فجر هدایت از افق ابی جعفر محمّد بن علی الثانی شد، که در طفولیت ثقل

بار امانت الهی و وحی ربّانی را به مصداق: و آتیناه الحکم صبیّاً^(۴۵) بردوش گرفت، انقطاع و زهد حضرتش بر عالمیان ظاهر و هویدا و از کرامات و حقوق الهیش در افواه ناس، موارد زیادی ضبط و درج شد^(۴۶)، به قسمی که مأمون خلیفه عصر، دختر خود را به تزویجش آورد تا بلکه از توجّه او به حق قدری بکاهد، که میسور و مقدور نگشت و چون در جوانی به سن ۲۵ سالگی در سنّه ۲۲۰ وفات یافت^(۴۷)، ارشاد انام برید توانای عنصر رحمانی، حضرت هادی، مفوّض شد، استغنائی حضرتش روحاً، در نزد همه جلوه گر گشت حتی خلیفه که قصد اهانتش داشت، جز به جواب «سيعلم الذين ظلموا اىٰ منقلب ينقلبون»^(۴۸) نایل نشد و از قدرت روحانیش در روایات نیز آحادی^(۴۹) نقل است و وقتی که جنابش از زحمت خلق آسود و وفات یافت در سال ۲۵۴ امام حسن عسکری افاضات حق را، بر عوام الناس مبذول داشت، و به مدّت ۶ سال، حقایق قرآن را بر طالبین عنوان فرمود که در سال ۲۶۰، با فوت حضرتش، مسایل نوعی دیگر رخ نموده در جست و جوی فرزندش، خلیفه و اهل حکومت، ساعی شدند.

آنچه مسلم است، در باب اهمّیت تشیّع و خاندان اهل بیت در همین قرن کافی است استشهد بدین حقایق نمود که پس از فوت و افول یازدهمین نجم و کوکب سماء عرفان بر خلق چه گذشت؟ تفرّق و تشّت دسته ها و نفوس مردم که هر یک بر مظنه ای مستمسک و معتقد گشتند و بر ۱۴ فرقه و مذهب متفرّق شدند خود حاکی از توجّه نفوس بر خاندان اهل عصمت و رجعت است^(۵۰)، آیا ولیعهدی حضرت رضا به عهد مأمون خلیفه^(۵۱)، و توجّه اکثر ناس به ساحت اعزّ اقدسش و استفاضه طبقات مختلف العقیده از علو مقام علمیش^(۵۲)، انجذاب سران متصوّفه به مغناطیس تقوی و ورع و انقطاعش^(۵۳)، و یا اعجابی که از تصدّر امام نهم به سنّ صباوت در اذهان کثیری از ناس به جاماند، و توجّه و سرپرستی که مأمون خلیفه بر او تقدیم داشت که نه از جزم رعایت حقوق الهی بل از حزم اهل سیاست بود،^(۵۴) تزویج دخت خلیفه به همان علت به امام جواد^(۵۵)، و بحث کلامی که ابواب علم الهی بر این کودک چون تواند قرار گرفت که پس از امامت حضرتش منجر به تفرّق عقاید شد، و نیز آیا هنگامی که وفات امام جواد وقوع یافت و امام هادی در مدینه می زیست، دعوت متوکّل، حضرتش را، به بغداد و تحت نظارت بودن جنابش توسط ریاکاران^(۵۶) زمانه، و نسبت دادن امام هادی به امر خلافت که در نامه ای از متوکّل عباسی منعکس و مورد بحث مردم می بوده^(۵۷) و

با این همه تکریمی که، مضطراً، خلیفه و اهل بیتش رعایت می نمودند^(۵۸) و نیز بالاخره از توجه مکاران سیاسی نسبت به فرزند عزیزش، امام حسن عسکری، و استغنائی جنابش نیز از تشتت فرقی که بعد از وفات حضرتش پیش آمد^(۵۹) و به طور کلی مسئله نیابت امام مهدی (ع) که قریب به ۷۰ سال موضوع تفکر مردم گشت^(۶۰) و حلاج صوفی را نیز بنا بر قولی به این ورطه کشانیده که خود ادعای نیابت نموده^(۶۱) و سپس شلمغانی و موضوع حادثش که به قتل او خاتمه یافت^(۶۲) و آیا مباحثات کلامی که در همین قرن سوم رو به اوج نهاد و اهل شیعه را در این باب عقیده‌ای بخصوص زواج گرفت^(۶۳)، جملگی شواهدی انکارناپذیر نیست که می‌تواند این حقیقت را مستدل سازد که از جمله عقاید حاکمه بر قرن سوم، آرای اهل تشیع و شیوه تفکر خاندان اهل بیت است؟ و آیا کسی که در این قرن زندگی می نمود می‌توانست خود را به دور از هجوم این تأثیرات شدید اعتقادات اهل شیعه نگاه دارد؟ و این را جوابی است که تأمل را سزااست و تعصب را به آن راهی نیست. احتیاجی نیست تا گواهی مستشرق روسی و تحقیقات او در این زمینه نقل گردد^(۶۴) که خود فصلی مشیع در این خصوص است و مؤید این نظر را نیز اکثر مؤلفین شیعی نیز ارائه داده‌اند^(۶۵). اما لازم است تا از تحقیق لوئی ماسینیون^۱ که در پی زندگی حلاج نظری به قرن سوم انداخته مقداری نقل شود. او می‌نویسد:

«تشیع امامیه در دست سران زبردست، خود به برگ برنده درجه اولی بدل گردید که علیه حکومت به بازی می‌گرفتند^(۶۶) هر گاه به نفع صاحب منصبان عرب یا ترک مورد بی‌لطفی قرار می‌گرفتند حق الهی خاندان علی را عنوان می‌کردند و هر وقت، یکی از سران جمعیت به ویژه پیشوایی علوی دست به تغییر نظام اجتماعی می‌برد تا عدالت بیشتری را حکمروا سازد آنان با حکومت دست یکی کرده با او به مبارزه بر می‌خاستند محاکمه حلاج یکی از بهترین نمونه‌های همین سیاست اشرافی است که به خاطر انعطاف‌پذیری و روح پشتکار به خوبی ثابت می‌کند که کار جمعی از خواص و حتی باید گفت کار یک خاندان بوده یعنی خاندان بنی‌نوبخت که وارثان پیروزمند اندیشه بر مکیان و پیشگامان حکومت آینده آل‌بویه بودند آنان اربابان بزرگ ایرانی

بودند... در طول سدهٔ سوم هجری نوبخت‌زادگان نقشی برتر از همه در بازی اسرارآمیزی که مدّت بیست سال از ۲۶۰ تا ۲۸۰ میان شحنة خلیفه و هواداران امام دوازدهم (ع) شیعه، محمد بن الحسن باخته می‌شد، داشتند حکومت عباسی گویا غالب بود ولی جرأت نکرد بر ضدّ یاران مقتدر بنو نوبخت که قدرت کامل خود را در دربار حفظ کرده بودند بیشتر تن به مخاطره در دهد^(۶۷).

ج - اسماعیلیه:

در نزدیکترین کتاب تاریخی که به شروع نهضت اسماعیلیه مربوط است^(۶۸)، یعنی فرق الشیعه نوبختی، ضبط است^(۶۹) که چون امام ششم جعفر بن محمد در سال ۱۴۸ درگذشت برای امامت، فرق عدیده‌ای تکوین یافت و از آن جمله برخی قایل به امامت اسماعیل یعنی پسر ارشدش که در زمان حیات پدر بزرگوارش مرده بود، شدند و عدّه‌ای دیگر به امامت محمد، پسر همین اسماعیل و نوّه امام جعفر معتقد گشتند^(۷۰). نقطه شروع نهضت را اغلب مؤلفین ملل و نحل همین^(۷۱)، ضبط و در انگیزهٔ آن به بحث پرداخته‌اند^(۷۲). از این زمان تا حدوداً ۱۵۰ سال بعد که تقریباً، شامل تمام قرن سوم می‌گردد نضج و تکوین قیام اسماعیلیه کامل شد که بالمآل در آخر قرن سوم در سنه ۲۹۸ خلافت فاطمی در مصر تأسیس یافت.^(۷۳) هانری گربن^۱ که تحقیقات عالیّه در حکمت متعالیه شیعه نموده لزوماً به بحث درباره اسماعیلیه نشسته و دورهٔ فوق را دورهٔ برزخ نامیده‌ست عبارات او چنین است:

«جای بسی تأسف است که از متون موجود که آیین نخستین اسماعیلیه نشان می‌دهد با دشواری بسیار می‌توان برزخ بین آن دوره و دورهٔ شکوهمند ظهور سلسله فاطمی را که با جلوس عبدالله المهدی (۲۹۶ هجری^(۷۳)) در قاهره آغاز شد و بر آن بود که آرزوی اسماعیلیان را در استقرار سلطنت الهی در روی زمین تحقق بخشد، تشخیص داد بین فوت امام محمد پسر امام اسماعیل یا مؤسس سلسلهٔ فاطمیه دورهٔ تاریک سه امام مستور وجود دارد (نباید مفهوم مستور را، با مفهوم غیبت امام دوازدهم که مورد اعتقاد فرقهٔ امامیه اثناعشری است اشتباه کرد) فقط یادآوری می‌کنیم که بنا به

روایات اسماعیلیه امام احمد امام دوم از امامان مستور که از حیث نسبت نتیجه اسماعیل بوده است سرپرست تدوین کنندگان دانشنامه اخوان الصفا و مؤلف رساله الجامعه بود که خلاصه‌ای از دائرةالمعارف مذکور در موضوع تعلیمات سرّی اسماعیلیان است^(۷۴).

اما نباید همین دوره را، بی اهمّیت انگاشت که مورّخی دیگر این برهه را دوره خروش و جوش و نهفتگی (ستر) از سه دوره استعلای اسماعیلیه بر شمرده است^(۷۵) و محقّقی دیگر که به نام نیز محقّق است این دوره را «فترت» نامیده و اقوال متعدّده در این خصوص را نقل فرموده است^(۷۶). تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام که منسوب به سید مرتضی بن داعی حسنی رازی^(۷۷) است اسماعیلیان را یکی از چهار فرقه که دعوی «شیعت‌گری» کنند، دانسته و مجملی از عقاید ایشان را چنین ضبط و درج نموده:

«اسماعیلیان و ایشان را باطنیه خوانند و قرامطه و خرّمیه و سبعیه و باتکیه و محمره، اما باطنیه از بهر آن خوانند که گویند که هر چیزی از قرآن و احادیث رسول را باطنی و ظاهری هست ظاهر به منزلت پوست و باطن به منزلت مغز، چون پوست بادام و مغزش، و این آیت را دلیل سازند له باب باطنه فيه الرحمة و ظاهره من قبله العذاب و گویند خدای تعالی نه موجود است و نه معدوم، نه زنده است و نه مرده، نه قادر و نه عاجز، نه عالم و نه جاهل، نه متکلم و نه اخرس، نه بینا و نه کور نه شنوا و نه کر، و در جمله صفات او این معنی گویند بر این طریق که یاد کردیم و گویند معرفت خدای تعالی به قول معلّمی صادق حاصل شود و گویند عیسی پسر یوسف نجار بود و آنچه در قرآن می‌گوید که عیسی را پدر نبود یعنی پدر تعلیمی نداشت که علم از او فرا گرفته باشد و او علم از نقیبان آموخته بود که در زمان وی بودند نه از معلّم صادق، و آنچه گفتند که عیسی مرده زنده می‌کرد، یعنی دل‌های مرده را به علم زنده می‌کرد و خلق را به راه راست می‌خواند و به امثال این ابطال جمله شرایع کنند و گویند هیچ از تکالیف ظاهر بر خلق واجب نیست و نماز عبارت بود از طاعت آنکه او را مولانا خوانند و زکوة عبارت بود از آنکه هر چه از مؤنت تو و عیال تو زیادت باشد بدو رسانی از بهر دعوتخانه، و گویند عبارت از بانگ نماز و قامت آن باشد که خلق را به طاعت مقتدای ایشان خوانی و روزه عبارت بود از آنچه او کند خاموش باشی و عیب از مولانا بر ایشان نطلبی و هر چه او کند از جمله فواحش و زندقه حق شناسی و در هیچ حال

منکر او نباشی و چنان مطیع باشی که اگر فرماید خود را هلاک کن در حال خود را هلاک کنی، بی توقف. و گویند حج عبارت بود از قصد نزد امام ایشان هر که را قدرت بود لازم باشد که به خدمت وی رود و او را ببیند و همه محرمات را حلال دارند و گویند محرمات عبارت بود از قومی که ایشان را دشمن می باید داشتن، و از ایشان بیزار شدن و بر ایشان لعنت کردن، و گویند فرایض عبارت بود از قومی که موالات ایشان واجب بود و گویند آنچه خدای گفت اذقال الشیطان للانسان اکفر، به شیطان عمر می خواهد و به انسان ابوبکر و گویند هر کجا در قرآن ذکر فرعون و هامان بود فرعون عمر بود و هامان ابوبکر و جمله قرآن و احادیث رسول بدین نوع تفسیر می کنند و خرمدینیه از ایشان گویند، و این قوم به کوهستان بد باشند از بلاد آذربایجان، یکی را از ملوک ایشان به رسالت به خلق فرستاد پیش از اسلام نام او شروین بود و او بهتر و فاضلتر از محمد و جمله انبیا و رسل بود گویند وضو عبارت است از اساس دین که ایشان نهادند و نماز عبارت بود از ناطقی فصیح و بانگ و قامت عبارت بود از داعی که خلق را بدیشان خواند و گویند آنچه خدای می گوید «ان الصلوة تنهی عن الفحشاء والمنکر» بدین صلوة ناطق می خواهد که خلق را نهی می کند، از بهر آنکه صلوة ظاهر فعل بود و نهی از فعل تصور نبندد و از فاعل جایز بود.

بدان که اول کسی که اظهار دعوت باطنیه کرد مرزبان بن عبدالله میمون القداح از اهواز بود و زمان مأمون و حمدان قرمط رئیس ایشان بود و داعی قرامطه و در عقب ظهور بدعت ایشان ظهور بدعت مرجیان بود و، باطنیه گویند امام هفت است: علی و حسن و حسین و زین العابدین و محمد باقر و جعفر صادق و اسماعیل. و گویند اسماعیل زنده است و آخر الزمان باز آید و مهدی او باشد و این قوم را اعتقاد به گور و قیامت و حشر و نشر و حجاب و بهشت و دوزخ نباشد و گویند حال آدمی مثل گیاه بود که خشک و ریزیده شود و هرگز آن را اعادت نبود و این معنی بر کسی ظاهر کنند که بر اعتقاد ایشان باشد و حکایت صفات باری و معرفتش به معلّم صادق بود و حال انبیاء و احکام قرآن و احادیث از بهر تخیل ظاهر کنند تا خلق پندارند که ایشان بخدای و رسول و امام و قرآن اعتماد دارند.

بدان که عبدالله بن میمون قداح اهوازی که واضع کفر ایشان بود ملازم صادق علیه السلام بودی و خدمت اسماعیل بن صادق کردی^(۷۸) و چون اسماعیل بمرد او را

پسری بود نامش محمد خدمت وی می‌کرد و چون ابودوانیق، صادق را زهر داد، ابن میمون قدّاح محمد اسماعیل را برگرفت و به مصر شد و چون محمد اسماعیل وفات یافت او را کنیزکی بود حامله، گویند قدّاح آن کنیزک را بکشت و کنیزک خود را به جای او بنشانند. چون کنیزکش بزائید پسری آورد او را زنده بیاوراند و گفت این، پسر محمد اسماعیل است^(۷۹). چون بزرگ شد گفت این امام است و قومی از فرزندان ملوک عجم تبع او شدند بدین تلبیس خلق بسیار گمراه شدند و جماعتی از نسل او ملوک مصر شدند و اسکندریّه و مغرب پس از آن دعا در عالم پراکنده کردند و اول کسی که از ایشان به امارت بنشست مهدی بود، دیگر قایم بدین ترتیب تا زمان مستنصر حسن صباح قصد او کرد و اجازه از او بست و این ملعون خلقی بسیار گمراه کرد بعد از آن ملوک مصر منقطع شدند و اتباع صباح تا زمان ما هنوز باقیند و ایشان را ملکی و شوکتی عظیم است...»^(۸۰).

از نفوذ اسماعیلیه، همین قدر کافی است که ذکر شد.

نویسنده و مورخ تاریخ کبیر، طبری نحیر، در وقایع سنه ۲۵۵ از ایشان ذکر نمود^(۸۱)، و در قیام زنج که از قبل مذکور افتاد، آحادی از قرامطه شرکت کردند^(۸۲)، حتّی قیام قرامطه خراسان به استقلال بیش از ۳۰ سال ادامه داشت. و نایره‌اش بحرین و لحساء را به سوختن گرفت، و قیامی مشابه همان، در سوریه برپا ساخت.^(۸۳) و این خود جدا از تاریخ اسماعیلیان مصر و برقراری حکومتشان می‌باشد. حتّی برخی بر این رفته‌اند که آنچه به نام رسایل اخوان الصفا در قرون بعد تألیف شد ناشی از تأثیر اسماعیلیان است^(۸۴) و بیشتر از همه متصوّفان اسلامی در ایران از اسماعیلیان بهره و استفاده نمودند ولی این نفوس تأثیر اسماعیلیه را در «نشر افکار آزاد در عالم اسلامی» که به منزله فتح البابی است اهمّ و اغلب داشتند^(۸۵) چنانچه صریحاً نگاشتند: «ازین رو اشاره گوییم که افکاری که داعیان اسماعیلیه میان طبقات مختلف مسلمانان و غیر مسلمانان نشر دادند زندگی ایشان را واژگونه کرد و چنان دگرگونی پدید آورد که آثار آن تا به امروز هم هنوز باقی است»^(۸۶).

د - ترجمه کتب:

از فنون کامله بالغه رایجه در قرن سّوم، ترجمه کتب از زبان‌های مختلف به زبان

عربی است. برای این نهضت، ادوار قایل شده‌اند و از آن جمله دورهٔ اوّل، در اواسط قرن دوم از خلافت منصور تا پایان خلافت هارون، در اواخر قرن دوم، طول یافت^(۸۷). جورجیس طیب، توفیق خدمت حاصل نمود. مجلّات بسیاری ترجمه کرد و از آن جمله کتاب الکناش معروف تر گشت^(۸۸). محمد بن ابراهیم الفزاری کتابی در نجوم از لسان هندی به لسان عربی آورد^(۸۹) و در زمان هارون الرشید، یوحنا بن ماسویه، مؤید بر ترجمهٔ کتب به غنیمت آورده شده گشت^(۹۰). ترجمهٔ کتاب اقلیدس بر دست توانای حجاج بن یوسف بن مطر آغازیدن گرفت. نزد ایرانیان، ترجمان ابو محمد بن المقفع مقامی دیگر یافت ازیرا که او انتقال علوم ایرانی را به لسان صاحبان تمدن جدید انجام داد و کلیلگ و دمنگ را از زبان پهلوی به عربی ترجمه نمود که هنوز از حلاوتش جان نشئه تازه گیرد. «خدای نامه» فارسی ترجمه شد و نامش سیرملوک العجم گشت، او خود نیز تألیفات زیادی نمود که «الدرة الیتیمة فی طاعة الملوک» از جملهٔ آن کتب است^(۹۱). ید قادرش که به فرمان عقل و سر تحریر می نمود نهایتاً چون سر از دست داد، از نوشتن معاف گشت^(۹۲). ابویحیی البطریق، به همان مدّت، کتاب الروایع را ترجمه نمود که یک اثر احکام نجومی از بطلمیوس بود^(۹۳) که در زمان خود به تفسیر عمر بن قرق خان مُحشّی گشت^(۹۴). با وجود مأمون، آغاز قرن سوم، دومین دورهٔ نهضت ترجمه هیأتی دیگر یافت که در وصفش نوشته‌اند:

«این دوره مهمترین دورهٔ ترجمه و توجه به علوم و نقل و تدوین آنها بود و مترجمان و علمای بزرگ از نژادهای مختلف در نهضتی که مأمون پدید آورد شرکت کردند و تا چندی بعد از او بدین نهضت ادامه دادند این دوره از آغاز قرن سوم شروع شد و چون تربیت یافتگان این دوره غالباً خاندان‌هایی از مترجمان و ناقلان و علما تشکیل دادند و اکثراً شاگردانی می‌پروراندند که مدّتی بعد از ایشان به امر ترجمه و نقل و تدوین علوم اشتغال داشتند که دورهٔ دوم تا اواخر قرن چهارم امتداد یافت از مترجمان بزرگ قرن سوم مشاهیری مانند یوحنا بن البطریق و الحجاج بن مطرو قسطابن لوقا البعلبکی و عبدالمسیح بن ناعمة الحمصی و حنین بن اسحق و اسحق بن حنین و ثابت بن قرة الصابی الحرائی و حبیش الاعسم را نام می‌توان برد^(۹۴)».

معروف‌ترین اینان، حنین بن اسحاق العبادی متوفی در ۲۵۹ هـ. ق. است، او شاگردان مبرز و عالم تربیت نمود، عضویت «دارالحکمة» یافت که به ریاست آن نیز

منتخب گشت. با اهتمام او آثاری از جالینوس، بقراط، بطليموس و اوقليدس و ارسطو ترجمه شد، صورتی از اسامی کتب مورد ترجمه او موجود است^(۹۵) که در طب و فلسفه و حکمت و دیگر مقولات معنون گشته است^(۹۶). از ابناء او دو نفر داود و اسحق بر طریق پدر، از پدر تلمذ یافته به فنون ترجمه، کتبی از لسان یونان به عربی برگرداندند که اکثر مضامین فلسفی و حکمی داشت^(۹۷). این خاندان همگی مترجم بودند. دیگر از خاندان مترجمین، خاندان نوبخت است که در قرن دوم و سوم به امر ترجمه اشتغال داشتند^(۹۸). از اشهر مترجمین آن دوره یوحنا بن ماسویه است که در ۲۴۳ ه. ق. وفات یافت^(۹۹) و بر شغل خود که طبابت بود کتب عدیده‌ای به ترجمه آورد، ابن البطریق متوفی به ۲۱۸ مترجم کتب فلسفی و طبّی، آثار طیمایوس افلاطون، کتاب السما و العالم ارسطو و کتاب الحیوان همو را به ترجمه آورد^(۱۰۰). دیگر قسطابن لوقا البعلبکی که به عقیده نفوسی کم از حنین بن اسحاق نداشت، کتب وفیره ترجمه نمود که از آن جمله «الکون و الفساد و کتاب السّماع الطبیعی» ارسطو و ترجمه تفسیر الاسکندر الافریدوسی و نیز کتاب «آراء الطبیعة» فلو طرخس می باشد^(۱۰۱).

از دیگر مترجمین این دوره حبیش بن الحسّٰن الاعسم الدمشقی و عیسی بن یحیی بن ابراهیم الناقل می باشند. حجاج بن یوسف بن مطر مترجم و مفسر المجسطی و نیز اصول الهندسه اقلیدس و کتاب المرأة ارسطو گشت. سرجیس الرّاسی کتب طبّی را ترجمه نمود. ثابت بن قرة الحرائی اکثر کتب ارسطو را ترجمه کرد و خاندانی دیگر از مترجمین را از خود باقی گذاشت^(۱۰۲). آنچه اینان و دیگر مترجمین از خود نمودند، آشنایی علمای اسلامی در قرن سوم با کاخ بزرگ و وسیع علوم رایجۀ زمان خود بود. آثار ارسطو و افلاطون در زمینه منطق و فلسفه و طب و آثار دیگر فلاسفه یونان و علمای آن خطّه در دسترس اهل دانش قرار گرفت و از آن جمله اثولوجیا است که حجاج بن مطر و ابن ناعمه به عربی آوردند و کندی نیز بر او تفسیر نوشت^(۱۰۳) در این خصوص یکی از محققین می نویسد:

«مدّت زمانی نگذشت که در ۲۱۹ هجری یا ۸۳۵ میلادی مردی مسیحی از مردم حمص به نام عبدالمسیح بن عبدالله ناعمه الحمصی کتاب مجعول دیگری به نام الهیات ارسطو را ترجمه کرد که در واقع خلاصه‌ای از شرح انشاء افلو طین است»^(۱۰۴). این کتاب یعنی اثولوجیا تا این اواخر به نام ارسطو نزد مشاهیر اسلامی معروف و

مرجع بود^(۱۰۵) و این اواخر همین متن ترجمه به روش صحیح چاپ و تکثیر شد^(۱۰۶). در باب نفوذ عقاید افلوطین که با ترجمه اثولوجیا در نزد مسلمین اشاعه یافته نفوس بسیاری مطلب نگاشته‌اند^(۱۰۷). آنچه در این مختصر اشاره می‌شود این است که واضح گردد علما و حکمای اسلامی در قرن سوم با عقاید اشراقی حکمای ایرانی و مشایی ارسطو و عقاید افلاطون و افکار عمیق افلوطین آشنا بودند، مراوده داشتند و مباحثه نمودند و مطالب بسیاری نیز بر این میراث افزودند.

۵- فلسفه و حکمت:

جابر بن حیان را نفوسی که اغلب بر مذهب تشیع بوده‌اند اولین فیلسوف عرب و حکیم اسلامی خوانده‌اند. از شخصیت و حیات و آثار او مطلعین، اخبار موثق به دست نداده‌اند جز آن‌که احتمالاً به سال‌های ۱۰۳ تا ۲۰۰ هجری می‌زیسته و در حلقه درس امام جعفر صادق حاضر می‌شده و کثیرالآثار بوده‌است و عدد تألیفاتش را به سه هزار رسانده‌اند^(۱۰۸) ولی اغلب او را کیمیاگر و داروگر دانسته‌اند^(۱۰۹).

اما به حق اولین فیلسوف اسلامی، فیلسوف العرب، ابویوسف یعقوب بن اسحاق کندی بود و به گمان برخی در حدود سنوات ۱۸۵ تا ۲۵۲ می‌زیست که نیمی از قرن سوم است. محل اکتساب علوم و توطنش را بغداد اعلام نموده‌اند^(۱۱۰). تعداد آثار او شاید دلیل بر علو مقامش در فلسفه باشد^(۱۱۱). اندیشه ارسطو و افلاطون را بسط و توسعه داد و بر شیم آنان مشی نمود، فلسفه را شناخت حقیقت اشیا در حد توانایی انسان تعریف کرد و بر دو شاخه نظری و عملی مبّوب ساخت اولی را شامل طبیعیات و ریاضیات و مابعدالطبیعه و دومی را منحصر به اخلاقیات و اقتصادیات و سیاسیات دانست^(۱۱۲). او را با معتزله ارتباط و مباحثه بود، ولی نمی‌توان او را از آنان محسوب کرد^(۱۱۳). بر توافق میان فلسفه و دین همت گماشت از جهتی قابل به اقوال منطقیون شد و دین را تا مرتبه فلسفه تنزل داد و از طرفی دین را بالاتر از فلسفه شمرد، زیرا که دین را علمی الهی که به وسیله پیامبر معروف می‌گردد، دانست^(۱۱۴). در الهیات بحث درباره وجود خدا را از طریق علت و معلول روا داشت و سه برهان بر این قضیه جاری ساخت^(۱۱۵). بر اوصاف خدا که از اهم مسایل عصر خود بود مایل به طریق معتزله گشت و واحد را از اوصاف خاصّ اخصّ حضرت باری تعیین نمود^(۱۱۶). در

طبیعیات، طریق وسط را از طرق منسوب به افلاطون و ارسطو برگزید. عالم را به دو قسمت مادون فلک قمر و آنچه از فلک قمر تا منتهای عالم است تجزیه کرد^(۱۱۷)، اما در مسئله حدوث عالم چون سایر متکلمین، بر خلاف ارسطو دلایل اقامه نمود^(۱۱۸)، نفس را نوری از انوار حق دانست که ادراکش، مستحیل بوده و یا خود در این خصوص عقیده‌ای ابراز ننمود^(۱۱۹). نفس را دارای سه قوه عاقله (ناطقه)، غضبیه و شهویه در نظر آورد که کمال انسانی به تفکر و لذات عقلی حاصل گردد. بر خلاف اسکندر افریدوسی که به سه عقل مادی، بالملکه و بالفعل معتقد، و مغایر با ارسطو که به دو عقل بالقوه و بالفعل قایل بود، الکندی به چهار عقل، عقل بالفعل، عقل «بالقوه و هو النفس» و عقلی که از قوه به فعل در نفس حاصل آید و عقلی که عقل دوم خوانندش، اعتقاد یافت^(۱۲۰). نفوذ عقاید افلوطین را در آثار او با توجه به کتاب اثولوجیا محرز یافته‌اند^(۱۲۱). و عقاید او را در سایر فلاسفه اسلامی بعد از او نافذ دانسته‌اند^(۱۲۲).

مقارن فوت الکندی، یعنی سنه ۲۵۸ ینو نصر فارابی تولد یافت و به سال ۳۳۹ درگذشت که دو دوره مهم زندگی او را شامل می‌شود، اولی مربوط به نیمه دوم قرن سوم است که دوران تحصیل و مطالعات و استفاضه او است و دوره دوم که در قرن چهارم و ایام کهولت و پختگی عقاید و افاضات او منی‌باشد. معلّم ثانی‌ش خواندند^(۱۲۲). در شرح عقاید و افکار او کافی است به منابع و مآخذ معتبر و آثار خود او توجه کرد^(۱۲۳) که در این مختصر مقدور و میسر نیست اما نوشته‌اند که:

«این فیلسوف بزرگ عمیقاً مذهبی و صوفی منش بود و با ساده‌ترین وضع می‌زیست حتی جامه صوفیان در بر می‌کرد و طبیعتی داشت اصولاً متأمل و متعمق و خویش را از کامرانی و تعیش به دور می‌داشت اما علاقه‌مند بود که در حلقه‌های موسیقی شرکت جوید»^(۱۲۴).

از این جا است که، رایحه اصطلاحات و لغات تصوف را که در آثارش پراکنده است استشمام نموده‌اند^(۱۲۵) و عقاید افلوطین را در آثار او نیز یافته‌اند^(۱۲۶). در نیمه دوم همین قرن سوم، محمد بن زکریای رازی می‌زیست به سال ۲۵۱ تولد یافت و فاش را در بین سنوات ۳۱۳ تا ۳۲۰ ذکر نموده‌اند^(۱۲۷). جنابش را مخالف عقاید رایجه ایام خود دیده‌اند^(۱۲۸). در تحصیل علوم بالاخص در طب و فلسفه مرارت و تعب فراوان بر خود هموار نمود^(۱۲۹) در مورد رازی و عقاید او نوشته‌اند: «افکار و عقاید عمیق علمی و

فلسفی رازی با افکار مسلمانان اعم از معتزلی و اشعری و شیعی اسماعیلی و اثنا عشری قابل انطباق نبود از این جهت مورد اعتراض شدید قرار گرفت و در حیات خود مخالفان بسیاری پیدا کرد»^(۱۳۰).

رئیس معتزله بغداد معاصر با وی بر کتاب العلم الالهی او ردّ نوشت اما به جوابی از او نایل نشد. ابوالحسن شهید بن الحسین البلخی فیلسوف متکلم و شاعر معروف مناظراتی با رازی داشت، ابوحاتم رازی از داعیان اسماعیلی در کتاب اعلام النبوة ردّ رازی نمود. مناظرات ابوحاتم رازی و محمد بن زکریا معروف است، خود رازی نیز به ردّ پرداخته، عقاید جاحظ معروف را در مسئله طبّی، طبیب سرخسی را در مسئله دیگر طبّی، و احمد بن سهل المجمعی را در مطلبی فلسفی، الکندی فیلسوف العرب را در مسئله کیمیا، محمد بن الیث الرئاسی را در همین مورد، و سیسن ثنوی مانوی را مردود نمود^(۱۳۱). قریب به ۱۸۰ مجلد تألیف به نام او ضبط است^(۱۳۲). ناصر خسرو و ابن حزم اندلسی و ابن میمون، فخر رازی مرزوقی و نجم الدین کاتبی، هر یک تا قرون بعد بر عقاید او حمله بردند که خود دلیلی بر اهمیت عقاید اوست^(۱۳۳). شدت این مباحثات و مجادلات حاکی از تفنّن و تعمّق و تصفّح مسلمین قرن سوم در علوم حکمی و عقلی، نقلی و علمی است بنابر ضبط ابوریحان بیرونی، رازی، بر اصلیت عقل تأکید و اعتقاد به قدمای خمسه را ترویج و نیز در طبابت به روش مشاهده و تجربه، تصریح و ایمان به خدا را تأیید می نمود. وجود انبیا و مرسلین و مصطفین را لازم نمی دانست^(۱۳۴) مآلاً باید داوری یکی از مطلعین را در این خصوص نقل نمود که:

«محمد زکریای رازی یک نظام منسجم فلسفی نداشت اما در مقایسه با عصری که در آن می زیست او را باید نیرومندترین و به اصطلاح آزاداندیش ترین متفکران در اسلام و شاید در تمام تاریخ تفکر بشری به حساب آورد او یک راسیونالیست محض (قابل به اصالت عقل) بود و به قدرت عقل بی نهایت اعتماد و اطمینان داشت و از هر نوع پیش داوری به دور و در اظهار عقاید خود پر جرأت بود و به انسانیت و پیشرفت و به خدای حکیم ایمان داشت ولی دیگر به دینی اعتقاد نداشت»^(۱۳۵).

از معاصرین رازی و از تلامذه الکندی باید ابوالعباس سرخسی را یاد نمود که به فرمان خلیفه مقتول شد اما ذکرش در تاریخ تفکر اسلامی معروف گشت. بیش از ۵۰ کتاب در فنون ادبی و فلسفی و طبّی از او باقی است یا به عبارت اصحّ از او به ثبت

رسیده است. مترجمان حال او نگاشته‌اند که علمش بیشتر از عقلش بوده و منسوب بدو کرده‌اند که کریمه لطیفه: «والشَّجَرَةُ الملعونة فی القرآن» را در حق بنی امیه صادق دانسته است^(۱۳۶). دیگر از معاصرین این قرن، ابوزیداحمد بن سهل بلخی نزد الکندی تلمذ نمود در اغلب علوم عصر خود تبخّر یافت و در سنه ۳۲۲ وفات کرد. وی جامع حکمت و شریعت بود و بر این قصد اهتمام نمود. کیمیا را بیهوده می‌دانست و اشعاری از او نیز نقل و ضبط می‌باشد^(۱۳۷).

و - علوم دیگر:

در داوری راجع به قرن سوّم یکی از مطلعین می‌نگارد:

«قرن نهم میلادی و به عبارتی دیگر قرن سوّم هجری از لحاظ تاریخی و ارزش معنوی عظیمی که در آن وجود داشت یک قرن مسلمان بود مسلمانان و اصفان و بنیان‌گذاران واقعی تمدن در آن قرن به شمار می‌آمدند و کوشش‌های آن‌ها در تمام زمینه‌ها عالی و شگفت بود»^(۱۳۸).

در این میان آنچه می‌توان ذکر نمود این است که در جغرافیا، ثابت قرّه اولین کتاب جغرافیای از تألیفات بطلمیوس را ترجمه نمود^(۱۳۹). در همین زمینه یعقوبی «کتاب البلدان» را ترقیم نمود. ابن خردادبه «المسالك والممالك» نوشت. جیهانی تألیفی داشت که از دست رفت و توسط ابن الفقیه بعدها تجدید تحریر یافت و قبل از او قدّامه کتاب الخراج را نگاشت^(۱۴۰). او جمله عقاید جالب اینان کرویّت زمین بود در این خصوص ابن خردادبه می‌نگارد:

«زمین چون کره مدور است و در جوف فلک چون قرار گرفتن زرده تخم مرغ در تخم مرغ واقع شده است» و ابن زُسته نیز بهمین مضمون آورده «خدای، عزّ و جلّ فلک را چون کره دوار اجوفی آفرید زمین نیز کروی ست و در جوف فلک جای داد»^(۱۴۱) و بر این گفتار دلایل اقامه نمودند. در ریاضی، نام محمد بن موسای خوارزمی دُرّخشیدن گرفت، مُقیم بغداد بود او کتاب «وصایا فی الجبر و المقابله» را تصنیف نمود، جبر را مستقلّ از حساب به‌شمار آورد، برای حلّ معادلات درجه دوّم راه هندسی ابتکاری ایجاد نمود و کتابی در حساب تصنیف کرد که تحت عنوان الگوریتمی^۱

(همان الخوارزمی) بعدها ترجمه شد و در اروپا منتشر گشت. سپس لگاریتم^۱ از همین نام نشأت یافت^(۱۴۲). ابناء موسی بن شاکر یعنی محمد، احمد و حسن، درجه کمال در علوم یافتند. اولی در هندسه و نجوم و دومی در مکانیک و سومی در هندسه تخصص یافت^(۱۴۳). این همه حاکی از پیشرفت عظیم مسلمین در این علوم بود و اعجاب همه را برانگیخت. محمد الفزاری، مطالعه در علم نجوم را آغاز نمود، یعقوب بن طارق از مآخذ هندی، این مطالعات را توسعه داد و در قرن سوم به اوج رسید. حبش الحاسب زیج مأمونی را ترتیب داد. ابومعشر احکام نجومی نوشت و الفرغانی کتاب معروف «فی الحركات السماویة و جوامع علم النجوم» را از خود باقی گذاشت^(۱۴۴). احمد بن عبدالله مروزی درباره خورشید مطالعه نمود و روابط مثلثاتی را تکمیل نمود^(۱۴۵) و ابوالعباس فضل بن حاتم نیری، از نوایغ ریاضی جهان، مطالعات خاص در قوس قزح نمود^(۱۴۶). ماشاء الله بن آثری، دانشمند یهودی نیز عقاید تحسین آمیز در باب خورشید ارائه نمود که در عهد رنسانس معروف اروپائیان شد^(۱۴۷). محمد بن جابر بتانی به رصد افلاک پرداخت^(۱۴۸) که یکی از مستشرقین در همین مورد می نویسد:

«کمتر کتابی است که به اندازه کتاب بتانی مورد ستایش قرار گرفته باشد»^(۱۴۹).

از ترجمه های کتب بتانی در قرون عدیده، توسط ملل دیگر، فهرسی تهیه گشته است^(۱۵۰). از تأثیر علم نجوم مسلمین در همین قرن، هنوز می توان مطالبی ردیابی کرد. دانتورن^۲ در قرن هجدهم از آثار بتانی در خصوص نجوم و رجیومانتوس از دیگر آثارش در باب مثلثات در قرن ۱۵ اخذ افکار نموده اند. از تأثیر و تأثر نجوم مسلمین، سارتن^۳، بروکلیمان^۴، نالینو^۵ و دوو^۶ هر یک، مطالبی را نگاشته اند.^(۱۵۱)

اما در شیمی که با نام جابر حیان که قبلاً مذکور گشت^(۱۵۲) مطالعات کلی توسط افراد مختلفی انجام می شد یکی از اینان عارفی بنام ذوالنون مصری است که مطالعاتی در باب شیمی نمود، به طوری که او را یک «عارف شیمیست» نوشته اند^(۱۵۳). اما در خصوص پزشکی و طبابت بزرگ ترین خدمات مسلمین در این باب است، در قرن سوم علاوه بر هیم و مساعی مترجمین عرب زبان و غیره که قبلاً نکات مختصری در این باب گفته شد، باید از

1 - Logarithm.

2 - Dunthorn.

3 - George Sarton.

4 - C. Brockelmann.

5 - Corlo Alfonso Nallino.

6 - Baron Carra De Vavx.

نخستین اثر طبّی که در همین قرن تدوین شد، یاد کرد که کتاب «فردوس الحکمة» اثری از علی بن ربان طبری استاد رازی می باشد که عقایدش از تعلیمات بقراط و جالینوس و ابن ماسویه و حنین اقتباس گشته بود.^(۱۵۴) و مطالعات بالینی رازی حتّی تا مغرب زمین مأخذ عمده بود^(۱۵۵) اعمده بیمارستان های عدیده تحکیم و تأسیس شد. اهمّیت پزشکی زمانی معلوم می گردد که چون مقتدر خلیفه عباسی در اوایل قرن چهارم خواست هشتصد تن پزشکان بغداد را آزمایش کند، ثابت بن قره را بدین امر منتصب داشت و لزوم ندارد تا ذکر گردد که تعداد این اطّبا به قسمی است که تذکره نویسان در ترجمان اینان کُتب مخصوصی مرقوم نموده اند: تاریخ الاطّباء و طبقات الاطّباء از این جمله است^(۱۵۶).

همگام با اینان، ابن وحشیّة «الفلاحة النبطیّة» را تنظیم نمود و بر اطّلاعات کشاورزی و اعتقادات خُرافی ایّام جاهلیّت و بت پرستی مطالبی را تبویب نمود^(۱۵۷). دینوری کتابی در باب گیاهان تحریر کرد که قطعاتی از آن چاپ و توزیع شده است.^(۱۵۸) از جمله افراد دانشمند این دوره که نامش به مَمَر قرون و اعصار باقی است جاحظ است که در سال ۲۵۵ هـ. ق. توسط یاران دیرینش - یعنی کتابها که بر رویش ریختند خفه شد^(۱۵۹). او در اصول علمی و مطالب علمی که بعدها در جهان عنوان به بحث و نظر پرداخت و در آثار خود از قبیل کتاب «البيان والتبيين» و «كتاب الحيوان» و دیگر کتب خود در مسائلی نظیر تکامل، روانشناسی حیوان، فاضلانۀ تحقیق و تدبّر نمود^(۱۶۰).

فهرست آثار او که اخیراً تهیه شده به بیش از ۶۴ تألیف او اشاره دارد^(۱۶۱) چنانچه از قبل مذکور گشت در تاریخ نگاری، دو مورّخ عالی قدر ظاهر شدند یکی از مطلقین می نویسد:

«تألیف تواریخ عمومی که قدیمترین نمونه موجود آن تاریخ یعقوبی است از ابن واضح، یک مورّخ شیعه، بی شک یک شاهکار بزرگ مسلمین است در تاریخ نویسی. کتاب عظیم طبری که شکل وقایع نامه دارد یک دائرة المعارف تاریخی است آکنده از معلومات و اطّلاعات سودمند و گوناگون^(۱۶۲)».

علاوه بر اینان دینوری نیز تاریخ عمومی نگاشت که حاوی نظرات ایرانیان بود^(۱۶۳). ابن قتیبۀ مُتوفی به سال ۲۷۰ هـ، علاوه بر کُتب تاریخی، در شعر و ادب و فقه و حدیث و نحو تالیفات کثیری داشت^(۱۶۴)، فتوح البلدان و انساب الاشراف البلاذری نیز

بهمین دوره منسوب است^(۱۶۵). ملازم این نفوس، برخی به ملل و نحل و عقاید ایشان توجه نمودند. عبدالله بن اسمعیل هاشمی رساله‌ای در طعن و ایراد بر انجیل نگاشت که مخاطب آن عبدالمسیح ابن اسحاق کندی می‌باشد ولی به جواب جالبی از کندی نائل شد. ابن طبری در تألیفی اشاره به اثبات نبوت عامه حضرت محمد در تورات می‌کند. این همه حاکی از تبخر و تعمق مسلمین این قرن به تاریخ ادیان و استقصاء و استفاده از کتب آسمانی قبل از اسلام می‌باشد^(۱۶۶). حتی عقاید زندقه نیز در این میان جای طرح یافت. ابن الرّاوندی (متوفی ۲۴۵ هـ یا ۲۵۰ هـ) بنا به قول یکی از مطلعین:

«قائل به قدم ماده بوده است و عالم را محتاج صانع نمی‌شمرده است به علاوه در طی رسالات خویش هم به انکار نبوت پرداخته و هم به انکار معاد و وعید^(۱۶۷)...».

عقاید ادیان باطله - حتی مانویه نیز - مورد توجه بوده است^(۱۶۸)، سعی مسلمین در کنار این مجادلات، به تعلیم و تربیت، خود فصلی دیگر خواهد، در آثار جاحظ و دیگران نکات مهمی در این خصوص موجود است^(۱۶۹). از حکایات صحیح منقول در تواریخ عهد مأمون به وجود موسیقی دانان مشهور از قبیل ابراهیم موصلی و پسرش و زریاب هم عصر او می‌توان پی برد که نشانه توجه مسلمانان به علم موسیقی است که البته از این علم نهی شده بودند. نتیجه این توجه کتاب «الأغانی» ابوالفرج اصفهانی و «کتاب کبیر» فارابی می‌باشد^(۱۷۰). در فنون شعر و ادب، علاوه بر جاحظ که استحکام آثار او مقبول عام و خاص شد، در ابتدای این قرن باید از ابوالعتاهیه نام برد که به سال ۲۱۰ وفات یافت و در اواخر عمر به سرودن اشعار زهدیه پرداخت. سروده اوست:

«لو يستطيع الناس من اجلاله لخدوا لدحرالوجوه نعلا»^(۱۷۱)

مسلم بن الولید پیشوای شعر مصنوع و همزمان با او حسین بن الضحاک که بعد از او به سال ۲۵۰ وفات یافته از أشهر شعرای این قرن محسوبند. یکی از خصوصیات اشعار عربیه در این دوره این است:

«... و در قرن نهم میلادی (سوم هجری) دوره تازه‌ای آغاز شد. دوره بازگشت چه در زندگی اجتماعی و چه در علم و ادب، در زندگی اجتماعی مردم آن ظواهر پر جنجال را به یکسو نهادند و به واقعیت زندگی پرداختند. سنن دینی در برابر اباحیگری که در همه جا شیوع یافته بود به مقاومت برخاست. غوغای تجاهر به فسق و باده‌گساری و لالابالگیری و کامجویی فروکش کرد. مکتب لذت‌جویی کاسد شد و لهو و

لعب یا به اعتدال گرایید یا اگر در حد اسراف بود به پرده اختفا پناه برد^(۱۷۲). از اساطین اشعار عرب، ابوتَمَام مُتَوَفّی به سال ۲۲۸ هـ می‌باشد. از اشراف بود و عهده‌دار دیوان رسایل خلیفه شد. کُتُب عدیده در فنون ادب نوشته و دیوان او مطبوع گشته است. همدوره او - دَعْبِل الخزاعی - مرد منتقم و هجوگوی عرب که به سال ۲۴۶ هـ فوت نمود صاحب اشعار مشهور می‌باشد. بحرّی ابو عباده و لیدبن عبیدبن یحیی، متوفی به سال ۲۸۴ هـ، صاحب دیوان «سلاسل الذهب» و نیز یکی از شعرای عرب این قرن می‌باشد. کتاب الحماسة او طبع و نشر یافته است. ابن الزومی که در ۲۸۳ هـ مُرد، نَسَب ایرانی دارد، اگرچه از شعرای عَرَب لسان یاد شده است، از علاقه او به دنیا گفته‌اند ولی به علت عدم علاقه دنیا به او جز قلیلی از حیات او و دیوانی از اشعارش چیزی، بیش به متأخرین نرسیده است و بخلاف او ابن المعتز که در ۲۹۶ هـ درگذشت، در نهایت تنعم و تعیش زیست چه که از ابناء خلیفه بود^(۱۷۳). از اشعارشاعر عَرَب نژاد شیعی ابو محمد عبدالسلام ابن رغبان مشهور به دیک الجن، مرثیات او در فاجعه ارض طف و قیام اولی الامر حضرت سیدالشهدا - معروف است و در سال ۲۳۵ هـ وفات یافت^(۱۷۴). و ادوارد براون^۱ او را جزو شعویون معروف شام ذکر کرده است^(۱۷۵). مقارن زندگی شعرای عرب، برخی قرن سوم را آغاز جلوه ادبیات فارسی نامیده‌اند^(۱۷۶) و از شعرای این قرن، حنظله بادغیسی می‌باشد که شعر معروف زیر از اوست:

مهتری گر به کام شیر در است شو خطر کن ز کام شیر بجوی
یا بزرگی و ناز و نعمت و جاه یا چو مردانت مرگ روباروی^(۱۷۷)

علاوه بر او شاعران دیگری: به مثل محمود و راق هروی (۲۲۱ هـ). محمد بن وصیف سکزی (معاصر یعقوب)، پیروز مشرقی (متوفی ۲۸۳) بوسلیک گرگانی (معاصر عمرولیث)، مسعودی مروزی «صاحب نخستین شاهنامه منظوم پیش از فردوسی» می‌باشند^(۱۷۸). در پایان این قرن، نیمه اول زندگی رودکی بزرگ قرار دارد. از اشعار مشهور وی است:

بوی جوی مولیان آید همی یاد یار مهربان آید همی.....^(۱۷۹)
در تفصیل زندگانی او کتابی تدوین شده است^(۱۸۰). اما به طور کلی بنابه اقرار همگان، آثار

قابل تعمق از این شعرا باقی نمانده تا به توان کیفیت اشعار و جهاتِ عدیده آن را بررسی کرد^(۱۸۱). اگرچه در دست نبودن آثار این شعرا دلیل بر بی‌اهمیتی شعر در قرن سوم نمی‌باشد. علاوه بر شعر، فنون ادبی، نظیر نحو و لغت مورد تحقیق و تدقیق واقع شد. بعد از سیبویه، طبقه چهارم نحوین آغاز می‌شود که در آن طبقه یزیدی، قطرب، اخفش اوسط، ابوزید انصاری، اصمعی، ابن السلام و در طبقه پنجم، جرّمی، توزی، مازنی، زیادی، ریاشی، ابو حاتم سجستانی و بالاخره در طبقه ششم، مبرد، خاتم مجتهدین در نحو قرار دارند. اینان از نحوین مکتب بصری بودند و در مقابل از نحوین مکتب کوفی چنین می‌توان نام بُرد که ضراء، هشام ضریر و لحيانی از طبقه دوم بودند و از سومین طبقه، قاسم بن سلام، ابن الاعرابی، ابن سعدان، الطوال، ابن السکیت، ابن قادم را می‌توان نام برد و نهایتاً شروع طبقه چهارم ثعلب که مقارن با اختتام قرن سوم می‌باشد که زجاجی، ابن السراج، ابن درید، ادامه طریق او را داده‌اند. ابن قتیبه، ابن کیان، اخفش اصغر البته از علمای نحو بغداد می‌باشند که هر دو مکتب فوق را جمع نموده‌اند^(۱۸۲) که اسامی کتب مؤلفه این علما را، ابن الندیم در الفهرست، مقاله ثانیه جمع نموده است^(۱۸۳). اما اکثر مشاهیر این قرن در رشته‌های متعددی نظیر حدیث و فقه و علوم قرآن ضرورت بحث، تعلّم و تعلیم نموده‌اند و برخی عمده در این فنون صاحب نام و سبب تأثیر و نافذ در قرون بعدی بوده‌اند. تنها کافیسست مذکور گردد، که «الجامع الصحیح» ابو عبدالله محمد بخاری (متوفی سال ۲۵۷ هـ) در همین قرن تألیف شد مسلم بن حجاج نیشابوری «الصحیح» را در ۱۲ هزار موثق به رشته تحریر درآورد و سنن ابن ماجه قزوینی (سال ۲۷۳ هـ) و مجموعه ابوداود سجستانی (متوفی به سال ۲۷۵) به عنوان «سنن»، «سنن» نسائی (متوفی سال ۳۰۳) و الجامع الکبیر محمد ترمذی (متوفی به سال ۲۷۹ هـ) هر شش کتاب از مهمترین کتب مورد ارجاع فقهای سنی مذهب است که در قرن سوم تألیف گشته است. در فقه اگرچه دو فرقه اصحاب‌الرأی و مخالفین ایشان قبلاً منشق گشته بودند ولی در قرون بعد بالاخره فِرَق مهمه فقهیه ایجاد گشت که تاکنون نیز ابقاء گشته‌اند. از این فِرَق، حنفیان، معلومند، که اساطین مکتبشان ابو یوسف یعقوب و ماتریدی مذکورند، و فرقه بعد، مالکی است که در قرن سوم تا حدود مصر علیا و اسپانیا اشاعه یافت. فرقه بعد، شافعیان که مؤسسش در ابتدای همین قرن فوت نمود یعنی محمد بن ادریس الشافعی (متوفی در سنه ۲۰۵ هـ) و طریق وسط بین حنفیه و مالکیه را اختیار نمود. گفته‌اند که ابو الحسن علی الاشعری که در قرن سوم می‌زیسته از

این مشاهیر فقها شافعی نیز محسوب است. فرقه چهارم که حنبلیان می‌باشند مؤسس خود را در سال ۲۴۱ هـ از دست داد، به غیر از این فرقه‌ها فرق دیگری نیز در قرن سوم بوده‌اند، نظیر مذهب جریریان منسوب به محمد بن جریر طبری، مذهب سفیان ثوری که تا قرن پنجم ادامه داشت و مذهب ظاهریه، تأسیس داود بن علی الاصفهانی و متوفی به سال ۲۷۰ هـ که برای کتب تألیفیه اینان باید به الفهرست مقاله ششم مراجعه نمود^(۱۸۴). سوای مجادلات لفظی این فرق، مناقشات و مبارزات جنگی نیز بین این نفوس در قرن سوم برقرار بود^(۱۸۵). ولی دوران تفقه در عالم تشیع، در قرن سوم، چنین بوده که چنان که قبلاً نوشته شد، تا سال ۲۶۰، ینابیع علم و حکمت، انوار الحق، ائمه اطهار، قلوب عاکفین خود را از عنایات خدا و الهام او منور و معطر می‌نمودند و چون دوران غیبت فرا رسید، اکثری به نواب اربعه که ادعای انتساب به آستان مهدی موعود می‌نمودند اعتقاد یافتند، لذا آنچه به صورت فقه و تدوین آن مربوط می‌شود در قرن چهارم صورت گرفت. اما در علوم قرآنی، و شأن تفسیر آن، تا قرن سوم کتب مفصله در تفسیر قرآن موجود است در الفهرست، صورتی از این تفاسیر موجود و مذکور است از آن جمله «کتاب الباقر محمد بن علی (ع)» «کتاب ابن عباس»، «کتاب التفسیر لابن ثعلب»، «کتاب تفسیر مالک بن یونس» کتاب تفسیر الحسن بن الحسن البصری، و غیرهم را می‌توان نام برد^(۱۸۶). و برخی عدد تفاسیری که تا زمان ابن الندیم مرقوم گشته بنا به اقرار خود او، «۵۴ تفسیر و ۳۴ کتاب درباره معانی و مشکلات و مجاز قرآن» یاد و شمارش کرده‌اند^(۱۸۷)، یکی از مهمترین این تفاسیر که حالیه، موجود و قابل ارجاع است، تفسیر محمد بن جریر طبری می‌باشد که اصلاً ایرانی و از مردم طبرستان محسوب، و تفسیر او به قول بروکلمان^۱ فوق العاده اساسی و وسیع است^(۱۸۸). یکی از مآخذ او آثار فضل بن شاذان بود که در سال ۲۶۰ هـ وفات یافته است^(۱۸۹)، از بیست اثر منسوب به او در کتب فهارس، کتاب الايضاح در نقد و بررسی عقاید و احوال فرق مختلف و مطالب دیگر، باقی است^(۱۹۰).

ز - علم کلام:

قرن سوم، اگرچه شروع عقاید اهل اعتزال بود، ولی می‌توان گفت (البته با قدری

تسامح) قرن معتزله شد. اینان که بنا بر اقوال متقدمین^(۱۹۱) از تصادم مشاجرات حسن بصری و واصل بن عطا، و قول حسن بصری در وصف واصل که «اعتزل عنا» موجود گشتند، خود را اهل التوحید و العدل نامیدند^(۱۹۲)، مقصد از توحید، انکار صفات الهی بود و منظور از عدل، مجازات و مکافات گنهکاران و نیکوکاران. از این معتقدات، لزوماً به این افکار رسیدند که انسان مسئول افعال خود است. و حق تعالی، شرّ نمی آفریند لذا حسن و قبح اشیاء در ذات اشیاء است. از طرفی، رؤیت خدا، نه در این دنیا و نه در آخرت انجام می شود و قرآن، کلام الله، حادث است. رضای الهی و غضب او صفات نیستند بلکه حالات اند. در قبر، احوال اموات و نکرتین را باید انکار نمود، و یاجوج و مأجوج، علایم قیامت و ظهور دجال بی حاصل است، کرام الکاتبین یا ملایکه ثبت اعمال وجودی ندارند و صراط را انکار و بهشت و دوزخ را در قیامت دانند. ردّ روز میثاق، کرامات اولیا، معراج حضرت مصطفی، بی حاصلی دعا کنند، ولی لزوم امام و عصمت مجتهد را قابل اثبات دانند، در پنج مسئله با کلّ مسلمین اختلاف یافتند که عبارتند از، مسئله صفات، رؤیت حق، و عدو و عید، خلق افعال انسان، اراده الهی^(۱۹۳)، ولی حادثترین آن مطالب، حدوث کلام خدا، قرآن، می باشد^(۱۹۴). که به تفتیش عقاید انجامید که موصوف به محنه شد. خود معتزله فِرَقِ عدیده ای یافت، دوو^۱، اهمّ آن را سه فرق می داند، پیروان، «واصل بن عطا» (۱۳۱ - ۸۰ ه. ق.)، پیروان ابوالهذیل ملقب به علاّف (متوفی به سال ۲۲۶) و پیروان ابواسحاق ابراهیم بن سیار موسوم به نظام (متوفی به ۲۳۱)^(۱۹۵)، ولی شهرستانی از خباطیه و حدّثیه، شهریه و معمریه، مرداریه، عثمانیه، هشامیه، جاحظیه، خیاطیه، کعبیه، جبائیه و بهشمیه یاد می کند^(۱۹۶).

اما کربین^۲، علاوه بر اوضاع خاص سیاسی، مسئله امامت و مشاجرات اولیّه اهل اسلام در این خصوص و نزاع های عدیده در این باب و نیز نهضت ترجمه و آشنایی با روش استدلال فلاسفه یونانی، و نیز وجود آراء متشکّله فرق وادیان مذاهب موجوده در عالم اسلام و تحزّی در عقاید ادیان سالقه، اثبات نبوت عامّه و خاصّه حضرت ابی القاسم محمد، را عوامل و شرایط اشاعه افکار معتزله می داند^(۱۹۷). اما این که چرا قرن سوّم را قرن معتزله نامند، فقط کافی ست به خاطر آید ارباب اهمّ فرق معتزله، ابراهیم

نظام و جاحظ و جبائیه پیروان جبائی و بوالهذیل علاف، قسمت عمده عمر خود را در این قرن گذراندند و لازم نیست تا تألیفات ایشان که مروج عقاید معتزله که در عین حال بهترین کتب ایام خود محسوب و در فهرست ابن الندیم درج و ضبط شده^(۱۹۸) بتمامه نقل شود یا از مجالس مباحثه‌ای که رسماً توسط دولت وقت و به نظارت معتزلیون بر پا می‌شد، ذکری گردد و یا از اعلان رسمی دولت بر تفتیش عقاید عوام الناس خصوصاً شاغلین دولتی و قضات، عنوانی شود^(۱۹۹)، و یا از نفوسی که مخالف معتزلیون بودند، و مورد تحقیر و تضعیف و تهدید و تعزیر واقع و یا به قتل رسیدند یاد یادی گردد^(۲۰۲)، و یا از مبلغین معتزله یا «اوتاد الله» که به سراسر جهان اسلامی به امر و اصل، اعزام می‌شدند تا از طرفی مروج عقاید حکمی معتزلیون و از جهتی، به تضعیف امویون پرداخته تا عاملی برای استقرار عباسیان گردند، بحثی به میان آید. با این همه وقتی عباسیان به قدرت نشستند از حامیان دیرین خود حمایتی بلاعوض نمودند^(۲۰۰). تا این که در اواخر قرن سوم، اشعری ظاهر شد، معتزله که به استدلالی نمودن ایمان همت گماشتند، از طریق نهضت ترجمه، عزم نمودند افکار فلاسفه یونان را بر اصول اسلام جاری سازند، چنانچه حوزه تفکر در ابتدای این قرن - قرن سوم - عقلی گرایی افراطی را ایجاب نموده به ضرورت، عقل با ایمان تباین یافت لذا، عکس العمل محدثان و ظاهریه لازم شد چنانچه امام احمد بن حنبل و مالک بن انس مخالفین شدید اللحن معتزله گشتند. تقابل اینان بنابر اظهار مطلعین و مورخین، ظهور متکلمین را سبب آمد، اگرچه قدرت معتزله به قسمی بود که آغاز مخالفت صرفاً نهانی بود، اما اشعری، طحاوی و ابومنصور ما تریدی (متوفیان به قرن چهارم) علناً به آن دامن زده و بالاخره الهیات فلسفی آغاز شد، تا از طرفی با معتزله به طریق خود ایشان و از جهتی با محدثان و فقها از طریق معمول به، به اثبات حقایق اسلام پرداختند^(۲۰۱). لذا بی دلیل نبوده که اشعری را برخی شافعی و مالکی و حنبلی دانستند چه که میل به تفقه داشت^(۲۰۲)، و از طرفی طریق میانه بین کلیه فرق اسلامی اتخاذ کرد^(۲۰۳)، با ظهور او قرن سوم پایان می‌باید اما آن کس که در این قرن می‌زیست، ناچار بود که قدری بیندیشد و طریقی اتخاذ کند.

ح - تصوف:

زهد را چون در ارکان تصوف یافته‌اند، بر این رفته‌اند که اولین منشأ تصوف، زهد

عمیقی است که در اسلام موجود است^(۲۰۴)، و استنادات تاریخی بسیار بر این حقیقت استوار نموده‌اند^(۲۰۵). ابن خلدون می‌نویسد:

«در علم تصوّف: این دانش از علوم شرعی جدید در ملت اسلام است و اساس آن این است که طریقه این گروه همواره در نزد سلف است و بزرگان صحابه و تابعان و آنانکه پس از ایشان بوده‌اند شیوه حق هدایت شمرده می‌شده است و اصل آن ملازم شدن و روی آوردن به عبادت و جز توجه به خدای تعالی از همه بریدن و اعراض از هر چه عموم بدان روی می‌آورند مانند لذت و مال و جاه و دوری از خلق و پناه بردن به کنج خلوت برای عبادات است و این شیوه در میان صحابه و سلف عمومیت داشت ولی همینکه در قرن دوم و پس از آن روی آوردن به دنیا شیوع یافت و مردم با آلودگی به دنیا مایل شدند کسانی که روی به عبادت آورده بودند بنام صوفی و متصوفه اختصاص یافتند^(۲۰۶)»

و در مقابل، برخی را پندار این بوده که زهد منشأ سیره نبوی یا فرامین قرآنی نداشته^(۲۰۷)، اما اذعان داشته‌اند که صوفیان متقدّم، به شیوه زهد، منسلک بوده‌اند^(۲۰۸). نفوسی بوده‌اند که به طعن و لعن^(۲۰۹) و عده‌ای بر طریق تحقیق و تدقیق برای منشأ صوفیه، عوامل متعدّدی یاد نموده‌اند، به تأثیر عقاید بودایی و هندی و مانوی اشاره کرده‌اند^(۲۱۰). ترجمه کتب هندی و بودایی، روابط تجاری با این ملل، تجمع صوفیان در بلخ که کثیری از تابعین بودایی در آن جا مقیم بودند و حکایت ابراهیم ادهم از اعظم متصوفه قرن دوم به شرح حالی مانند شرح حیات بودا دارد، دلایل قویمه این ادعا قرار داده‌اند^(۲۱۱)، که البته خود این مدعا را مستشرقین معروفی، چون هورتن^۱، هارتمان^۲ و نیکلسون^۳ پرداخته‌اند^(۲۱۲). البته عده‌ای نیز با تأکید بر نفوذ محبّین مسیح بر متصوفه قلم فرسایی نموده‌اند. توجه و عزلت و رهبانیت، گریه و اندوه را شیوه عرفای مسیحی دیده‌اند^(۲۱۳). وجود متراضین و تارکین دنیای مسیحی در ثغور اسلامی، ذکر عقاید مسیحیان در آثار مطلعین آن قرون چون جاحظ، مشابهت اقوال متصوفه و منقولات انجیل، ایمان آوردن مسیحیان به دین اسلام و روی آوردن یک مسیحی به مذهب تصوّف از جمله دلایلی بوده که نفوسی را به این حقیقت مایل می‌نموده است^(۲۱۴). به راستی و

1 - M. Horten.

2 - Hartmann.

3 - Reynold. A. Nicholson.

به حق، اگر کمالاتی بر اهل تصوّف بتوان یافت یکی از آن‌ها را باید همین دانست و نباید به این سبب، ذمّی و نکوهشی بر اینان روا نمود، چنان‌که برخی چنین کرده‌اند.^(۲۱۵)

به هر تقدیر، نفوذ عامل مسیحی را برخی از قوی‌ترین عوامل و مؤثرترین آن‌ها شمرده‌اند^(۲۱۶). به زعم نفوسی دیگر، مانویان نیز در تصوّف تأثیر گذاشته‌اند و چون مانی، خود عقاید خویش را از یهود و نصاری و یونانیان اخذ نموده بود، بدین وسیله عدّه‌ای طریقی دیگر برای نفوذ این گونه عقاید در تصوّف جسته‌اند^(۲۱۷). ولی برخی عقاید مانی را واسطه نفوذ معتقّدات آریایی در تصوّف شمرده‌اند^(۲۱۸) و بر این سبیل، عدّه‌ای به افراط رفته‌اند و گفته‌اند که صوفی یا سوفی مانویّت دیگرگون شده است و بر اثبات این مدّعا همت گماشته‌اند.^(۲۱۹) و بالاخره عدیدی از نفوس بوده‌اند که از نفوذ عقاید فلوطین و پیروان او تألیف و تبحیث نموده‌اند^(۲۲۰). روزنتال^۱، بر این ادّعا، دلایل کافی اقامه نموده، و آشنایی مسلمین قرن سوّم را با عقاید و کتب نوافلاطونیان محرز نموده است و ذوالنون مصری را حلقه این اتّصال دانسته است^(۲۲۱) ولی، علی حسن عبدالقادر، دکتر در الهیات الازهر، جنید را مثبت و مُبلّغ عقاید فلوطین دانسته^(۲۲۲) و وجوه مشابهت را بر شمرده است.^(۲۲۳) اینان، وجود کتب نهضت ترجمه، متن کتاب اثولوجیا، مشابهت اقوال اعظم متصوّفه و شارحین آثار افلوطین را دلیل این مدّعا شمرده‌اند. برخی آرای فلوطین را نه در تصوّف بل در کلیّه طرق تفکر اسلامی مؤثر دانسته‌اند^(۲۲۴) امّا برخی را عقیده آن است که خود فلوطین، متأثر از فلسفه اشراقی ایران بوده که به نام «فلاسفه فهلویین» نیز تسمیه و تعریف شده است^(۲۲۵)، از محقّقین اخیر نیز آثاری در دست است که مساعی خود را در این متمرکز نموده‌اند که در تصوّف آثاری از تشیع یابند، یا که از تشیع طریقی به تصوّف اخذ نمایند، و ادلّه نقلی و شواهد تاریخی برای این شمرده‌اند^(۲۲۶) و لااقل اتّصالی بین این دو برقرار کرده‌اند.^(۲۲۷)

تأثیر این عوامل بر تصوّف نه غیر ممکن، بل محتمل است و شواهد تاریخی ولو به اجمال، قدرت اثبات آن مدّعا را دارد. این همه، نه ضعف تصوّف را رساند، و نه از اصالت آن کم نماید، چه «کلمه الله الّتی هی العلّیا» جهت جامعه عقاید است، و اگر تصوّف در اسلام میل به «کلمه الله» دارد، نه می‌تواند، بلکه مضطرّ است که از این کمال

یعنی «کلمة الله» مستفیض شده، عقاید را به پرتو نور حقیقت منور نماید. پس صوفی از حقایق موجوده در عقاید دیگران نمی‌تواند چشم پوشد که این را شرط انصاف نداند و باید استفاده از این حقایق بشری را محمل برای بیان تبینات بینة متعالیه الهیه نماید و بر صاحب بصیرت مخفی نباشد که مقام این کُجا و بیان آن کُجا؟

بر نقد صوفی، به لغت صوفی رسیده‌اند و در این که آن را مشتق از چه کلمه گیرند، به اختلاف نشستند. استاد همایی در مقدمه مصباح‌الهدایه لا اقل ۱۵ فقره از آن را ذکر نموده است^(۲۲۸)، و دو قول از این اقوال از همه جالب‌تر بوده که تقریباً هم‌زمان با هم رایج گشته است. اول همان است که در اقدم کتب صوفیه نظیر کتاب اللّمع، ذکر شده و صوفی را مشتق از صوف یعنی پشم دانسته است و اغلب بر این قول رفته‌اند و بر آن متفقند. دوم آن است که بیرونی در «کتاب الھند» ذکر نموده و صوفی را از سوف یونانی به معنی حکمت و دانش دانسته و این لغت همان است که فیلاسوفیا، مُحِبِّ حکمت، نیز مشتق از آن است و متصوفه اقدمین را حکیم و دانشمند گرفته است.^(۲۲۹) و البته ذکر این مطلب با توجه به حیات جنید و زنون و عبدالرحمن صوفی^(۲۳۰) استغرابی ندارد، و بر این عقیده اخیراً تحقیق را به اصرار کشانیده‌اند^(۲۳۱). ولی قضاوت بر عهده لغت‌شناسان و محققان و متبّعان ذوالفنون است. و در این که اول صوفی کیست، اغلب و اصحّ اقوال همانست که جامی نوشته: «... ابوہاشم الصوفی... پیش از وی از بزرگان بوده‌اند در زهد و ورع و معاملت نیکو در طریق توکل و طریق محبت لیکن اول کسی که وی را صوفی خواندند وی بود و پیش از وی کسی را به این نام نخوانده‌اند^(۲۳۲)» در کتاب اللّمع، اول صوفی را حسن بصری نامیده است^(۲۳۳) هانری گربین در تحقیق جالبی می‌نویسد:

«نخستین موضوع آموزنده این است که بین قرن دوم و سوم هجری در کوفه اعضای جمعیتی روحانی و شیعه مذهب نخستین مردمی بودند که به نام صوفی خوانده شدند یکی از آنان بنا به نوشته عین القضاة ہمدانی (متوفی به سال ۵۲۵ هجری / ۱۳۱ میلادی) عبدک است. سالکان راه الهی در اعصار پیشین و در سالهای نخستین به نام صوفی ممتاز نبودند صوفی کلمه‌ای است که در قرن سوم هجری (نهم میلادی) شیوع یافت و نخستین مردی که در بغداد به این نام خوانده شد عبدک صوفی بود (متوفی ۲۱۰ هجری / ۸۲۵ میلادی)^(۲۳۴).

آنچه مسلم است آن است که در قرن سوم نام صوفی معلوم و واضح بوده است ولی اوضاع متصوفه در این زمان طوری بود که قرن سوم را شروع تصوف واقعی خوانده‌اند.^(۲۳۵) همه محققین در مقام مقایسه بین آثار اقوال متصوفه این قرن و قرون سابقه، بدایعی یافته‌اند که از طرفی نشان از نهضت ترجمه و آشنایی با اقوال و عقاید ملل دیگر چون یونان و آثار فلوطین داشته و از طرفی مباینت و جدید بودنش نسبت به عقاید رایج، جلب توجه می‌نمود به‌قسمی که صوفیه مورد آزار قرار می‌گرفتند^(۲۳۶)، کلمات زیر را گلدزیهر^۱ رقم زده:

«بدین ترتیب که گذشت باید منتظر سختگیری پیروان سنت و بدبین بودن آنها نسبت به صوفی‌ها بود چه بسیار دیده شده که این مردم یعنی پیروان سنت نسبت به لباس تصوف استهزا کرده و آن را مسخره نموده‌اند. اصمعی لغوی (متوفی سال ۲۱۶ هـ) می‌گوید که یکی از فقهای معاصر او در پاسخ عده‌ای که در مجلس او درباره مردمی که با مهابت و وقار و سنگینی راه می‌روند گفت من تا بحال نمی‌دانستم که ژولیدگی و ناپاکی جزء دین است (عیون الاخبار ابن قتیبه ۳۵۵) بسیار آسانست که درک کنیم تعالیم صوفیه و شاید نظریه دینی آنها و اهمالی که درباره شعائر دینی می‌کنند و گاه به حدی است که تمام واجبات و مستحبات را منکر می‌شوند، علت اصلی تنفر مسلمانان از آنها بوده و موجب حملات سخت و مهاجمات دشوار ضد آنها شده است و خود متصوفه بر اثر حسن نیت و اخلاص، مجالی به فقها داده‌اند که آنها را به زندقه متهم سازند و البته در ادوار گذشته زندقه تهمتی بود که متوجه اشخاصی می‌شده که خود را در فکر، آزاد دانسته و از راه سنت و جماعت پیروی نمی‌کردند این صوفیها اصطلاحاتی داشتند که قطعاً در نظر علما و فقها غریب می‌آمد زیرا زبان و مصطلحات آنها برای سایرین غیر مفهوم بود و برای این بود که ابوسعید خراز را برای عبارتی که در بعضی تألیفاتش آورده بود تکفیر کردند و عبارت این است (إِنَّ عَبْدًا رَجَعَ إِلَى اللَّهِ وَ تَعَلَّقَ بِاللَّهِ وَ سَكَنَ فِي قُرْبِ اللَّهِ قَدْ نَسِيَ نَفْسَهُ وَ مَاسَى إِلَى اللَّهِ فَلَوْ قُلْتُ لَهُ مَنْ أَنْتَ وَ أَيْش تُرِيدُ لَمْ يَكُنْ لَهُ جَوَابٌ، غَيْرَ اللَّهِ) چون بنده‌ای به خدا رجوع کند و تعلق به خدای گیرد و در قرب خدای ساکن شود هم نفس خویش را، هم ماسوی الله را فراموش کند و اگر

او را گویند تو از کجایی و چه خواهی؟ او را هیچ جواب خوب‌تر از آن نباشد که گوید الله (تذکره الاولیاء ج ۲ ص ۳۳). و اگر عبارتی مانند این شبهه زندقه داشته باشد پس اگر علما ظاهر عبارات صوفیه را در فنا و ابقا و اتحاد انسان به ذات خداوند و غیره (از قبیل دیدن خدا به خواب و بیداری) بشنوند چه خواهند گفت و از دیدن بدعت‌های صوفیه که از جمله آنها رقص صوفی است چقدر در خشم خواهند گردید؟ و بر اثر این بود که وقتی اواخر قرن نهم میلادی (سوم هجری) روح تعصب سنی در بغداد غلبه یافت عده بسیاری از مشاهیر صوفیه در معرض تعقیب واقع شده و در زیر شکنجه و فشار قرار گرفتند و رفتاری با آنها شد که محاکم تفتیش در اروپا در اواخر قرون وسطی و اوایل قرون جدید با پیروان آزادی فکر و عقیده می‌نمود و در عبارت جنید که یکی از مشاهیر و بزرگان متصوفه طبقه قدیم است دلایل کاملی بر روحیه آن عصر و دوره دیده می‌شود و مبرری برای فشار صوفیه از طرف متعصبین می‌باشد پس اگر یکی از صوفی‌ها دورتر از آنچه جنید گفته است برود و در نتایج اتحاد به ذات خداوندی بیشتر بلند پروازی نماید بدون شک عاقبتش به جلاد منتهی می‌شده و همان سرنوشت را داشته که حلاج و شلمغانی داشته و اما عبارت جنید این است شخصی به مقام و رتبه حقیقت نمی‌رسد مگر آنکه هزار دوست با او مانند یکنفر زندیق رفتار کنند»^(۲۳۷).

و مشابه این مشقات وارده بر صوفیه فشار و تهاجمی بود که بر تشیع وارد می‌شد و برخی از این راه اتصالی بین تشیع و تصوف یافته‌اند من جمله شخصی می‌نویسد:

«چون موضوع عقاید در میان است، لازم است که شیعیگری را در طول تاریخ تا سقوط بغداد دنبال کنیم در این مرحله است که کفه تصوف از فقه سنگین‌تر می‌شود و شرایطی مساعد برای نمایش پیوندهای استوار تصوف و تشیع فراهم می‌گردد، شیعه پس از مأمون دورانهای پرفراز و نشیب از سر گذرانند متوکل آنان را تعقیب و بازداشت می‌کرد و برای نخستین بار یک شیعه را به جرم دشنام به ابوبکر و عمر و عایشه به قتل رساند و آن عیسی بن جعفر یا احمد بن محمد حاکم خان عاصم بود که هزار تازیانه‌اش زدند و در آفتابش بداشتند تا مرد و جسدش را در دجله انداختند به سال ۲۴۴ هـ یعقوب بن اسحاق سکیت، مؤلف اصلاح المنطق، نیز به دلیل تشیع کشته شد...»^(۲۳۸).

و از این راه، تصوف و تشیع که مورد تضییقات و تعب اهل روزگار می‌گشتند، به

تقیّه پناه بردند، و از خصایص قرن سوم، همین مورد شد، که می نویسد:

«تصوّف نیز بر اساس تقیه مشتمل بود بی آنکه آشکار باشد و این از هنگامی آغاز شد که گفت و گو از حلول به میان آمد و خطر افشای آن احساس شد از این رو برخی از متصوّفه بر آن شدند که حتّی نزد مردم ساده نیز عقیده خود را کتمان کنند تا زیان و آزاری متوجّه آنان نشود جنید بغدادی به تقیه رفتار می کرد و عقیده خود را از دیگران پنهان می نمود تا آن حدّ که هیچ گاه درباره علم توحید سخن نمی گفت مگر در میان خانه خود، پس از آنکه درها را می بست و کلید آنها را در زیر زانو پنهان می کرد می گفت آیا شما دوست دارید که مردم اولیاً و خاصان خدا را به دروغ و کفر و زندقه نسبت دهند؟ با این وصف و با این که تقیه در محیط تصوّف به طور وضوح داخل شده بود ولی هنوز آشکار نشده بود و حقیقت آن پنهان بوده تا این که در آغاز قرن چهارم موجبات آشکار شدن بلکه دلایل واجب بودن آن در تصوّف پیدا شد این امر در زمانی اتفاق افتاد که حلاج را گرفتند و بر خلیفه روشن شد که جمعی به الوهیت او عقیده دارند و می گویند که او مرده را زنده می کند پس با وی این ادعا را در میان گذاردند و او انکار کرد و گفت «پناه به خدا می برم که دعوی خدایی یا پیغمبری نکنم، همانا من مردی هستم که پرستش خدا عزّ و جلّ می کنم» این تقیه آشکاری بود که از ریشه تشیع سرچشمه می گرفت و مصداق گفته امام محمدباقر بود که «تقیّه برای جلوگیری از خونریزی قرار داده شده است» از همین نمونه است گفتار حلاج به مشایخ: «آیا آهنگ مناظره با من دارند؟ به چه گفتاری با شما مناظره کنم من خود اعتراف می کنم که شما بر حقّید و من بر باطل می باشم» ولی چون کار منتهی به قتل حلاج شد می بینیم که وی عقاید خود را آشکار و مکونات ضمیر خود را با صراحت بیان کرد و این به پیروی از شقّ دوم گفته امام محمدباقر بود که: «چون کار به خونریزی برسد دیگر تقیه نیست» شبلی نیز در عمل به تقیه از همین قبیل بود چنانکه گفته او بخوبی عقیده او را در تقیه روشن می سازد «من و حسین بن منصور دارای یک عقیده بودیم جز این که او اندیشه خود را آشکار کرد و من پنهان نمودم»^(۲۳۹).

دکتر قاسم غنی خصایص تصوّف در قرن سوم را به سه مورد شماره نموده است اول آنکه تصوّف در این عهد علاوه بر زهد و ریاضات شاقّه، به تفکّر و تعمّق و تدبّر اهمّیت می دهد و به قول او، «جنبه نظری تصوّف اهمّیت یافته و جنبه عملی را

تحت الشعاع خود قرار می‌دهد».

دوم آنکه شیوع افکار وحدت وجودی به دلیل اتصال به خدا، صوفیه را نزد متشرعین و فقها کافر و مرتد اعلام می‌نمود. لذا برخی از صوفیه متمایل به اتحاد بین شریعت و طریقت شدند.

سوم آن‌که صوفیه در این عهد به شکل حزب و فرقه و مذهب خاصی درآمدند، لذا آداب مقررات و رسوم معینی وضع نمودند و بر همین اصل خود متفرق و متشتت شدند و فرق عدیده‌ای نضج گرفت^(۲۴۰) که البته این خود علتی جهت تضعیف دین شد.

این قول را محققین دیگر نیز تصریح و تأکید نموده‌اند^(۲۴۱) و حتی برخی اخیراً قول غنی را بدون تصریح بعینه نقل کرده‌اند. که البته خود مأخوذ از عقاید فن کریمر و رینولد آلن نیکلسون می‌باشد.^(۲۴۲) نتیجه این تحول فکری صوفیان و تبدیل مشی آنان، آثار بسیار ارزشمندی است که در قرن چهارم به وجود آمده چون اللمع فی التصوف و قوت القلوب و التعرف لمذهب التصوف و غیرهم^(۲۴۳)، استاد جلال همایی^(۲۴۴) ادوار تصوف را چنین تقسیم نموده:

«پس قرن دوم هجری را عهد پیدایش و قرن سوم را دوره نضج علمی تصوف باید گرفت از قرن سوم به بعد دوره کمال و رشد تصوف محسوب می‌شود دنباله این دوره منتهی می‌شود به قرن هفتم هجری و عصر مولانا جلال الدین بلخی و از زمان مولوی به بعد دیگر تغییر نمایانی در تصوف ظاهر نشده و اگر تغییری هم پیدا شده جزئی و غیر قابل اهمیت بوده است»^(۲۴۵).

همو به این نکته که تصوف در قرن سوم صورت مسلکی مخصوص یافت^(۲۴۶) و جنبه نظری بیشتری یافت، نیز اشاره مختصری نموده است^(۲۴۷)، از طرف دیگر، نفوسی را اعتقاد بر این است که دو مکتب عمده در تصوف رایج بوده، مکتب سکر و مذهب صحو، و در شرح آن گویند:

«شکر غلبه محبت حق تعالی است تا آن جا که دوستدار حق از خود بی خود شود و صحو عبارت است از وصول به مراد، حضور قلب و هوشیاری، مستی و هوشیاری که در اصطلاح صوفیان به شکر و صحو تعبیر می‌شود طریقه دو گروه از صوفیه است که

از نامداران آن در سُکر با یزید بسطامی و در صحو جنید بغدادی است. طرفداران سُکر میگویند که طَیّ طریق کمال و وصول به بارگاه جلال حق جز با شور و شوق و وجد و سرمستی و حال میسر نیست و هوشیاری و اعتدال سبب کندی و مایه ملال است هوشیار یعنی کسی که متوجه وجود خویش و جوانب کار و کردار و رفتار خود است و خود را دیدن در این راه حجابی است و خودبین، خدای بین نتواند»^(۲۴۸).

که البته در دوران پیشین نیز چنین تفکیکی جاری بوده چنانکه هجویری می‌نگارد: «... گروهی بر خلاف آنان که سُکر را بر صحو فضل نهند آن ابو یزیدیست و باز آنان که صحو را فضل نهند بر سُکر و آن جنید است...»^(۲۴۹) چنانکه ملاحظه می‌شود، دو نماینده از دو مکتب هر دو در قرن سوم می‌زیستند و اگرچه افرادی، اختلاف این دو مکتب را به ملیت کشانیده و مثلاً می‌نویسند:

«این دو مکتب بوضعی هر چه گویاتر و روشن‌تر فرق میان تصوّف ایرانی و تصوّف اسلامی را هویدا می‌سازد...»^(۲۵۰) و خود به حقیقت با قدری تسامح موافق آمد، ولی با خدمات اهل تصوّف به بشریت، که تعدیل مذهب^(۲۵۱) و امتناع از تعصّب و احترام به انسانیت که مورد استنتاج اکثری از مطلعین است، تفاوت دارد^(۲۵۲). این دو مکتب را به نام مکتب خراسان و مکتب بغداد نامیده‌اند، و قرن سوم را اوج مکتب بغداد، مذهب صحو دانسته‌اند و نوشته‌اند:

«تصوّف جوشان و آفرینشگرِ اوایلِ عهدِ عباسی در دورهٔ سری سقطی و جنید و حلاج در بغداد به اوج خویش رسید و با وفات شبلی در آنجا تقریباً پایان یافت هر چند دنبالهٔ آن بود که بعدها در ائام غزالی و عبدالقادر گیلانی و شیخ شهاب الدین سهروردی تأثیر کرد ولیکن تا خاتمهٔ عهد جنید و شبلی خوش و طپش آن در بغداد فرو نشست»^(۲۵۳).

قومی نیز تفرقهٔ بین دو مکتب را آن قدر بزرگ شمرده که کار دل را به قتال و جدال کشانده‌اند و قربانی این نزاع را منصور حلاج فرض کرده‌اند^(۲۵۴) اما به حقایق مثبت و دلایل بین و شواهد تاریخی چنین اقوالی دور از انصاف است^(۲۵۵)، چه محقق ارجمند، لوئی ماسینیون^۱ در شرح حال حلاج به این نکات اشاره‌ای ننموده^(۲۵۶)، به هر

تقدیر چون از آثار نوشته شده توسط صوفیان در قرن سوم، محکّمات تألیفات در دست نیست، باید از قرائت متون قرن چهارم که در عین حال نخستین تألیفات بدست آمده از صوفیان است، دریافت که اقوال صوفیان در مجرای چه مطالبی جاری و ساری بوده است. صوفی فردی است که تفکر و تبیین رابطه بین انسان و خدا و جهان، او را بدین حقایق می‌رساند که، اعتقاد به خدا، فکری و نظری نبوده، جنبه تجربی و عملی نیز دارد، پس زندگی انسان از آن خداست لذا باید با او یکی شد و این با فناء فی الله حاصل آید که حالت فعلی داشته و مستقیماً می‌توان آن را تجربه نمود. لذا باید از اشتغال به امور دنیوی آزاد شد. أَقْرَبِ طَرُقُ در این راه توسّل به حکم شریعت است و تخلّق به اخلاق حمیده نبوی، پس شریعت را با طریقت متحد یافته‌اند و در این مکرری و حيله‌ای نداشته‌اند چه طریق حقیقی به خدا چنین اقتضا کرده است. از اعظم اعمال شریعت بذل و ایثار است و در بذل جان، جهاد را به جهاد اصغر و اکبر منقسم نمودند، و از این دو، جهاد اکبر یا مبارزه با هوی و هوَسِ نفسِ اماره را مقدّم شمردند، و برخی این را مقدّمه توحید شمردند، لذا فصل توحید در قرن سوم بیانی نو و تبیینی جدید یافت. حال دقایق راه آشکار می‌شود. مقالات و احوال را باید آموخت، صوفیان، فصول بسیاری در این حقیقت پرداختند، در این حقیقت، ریاضت و عشق، توکل، فنا و بقا، توحید، معرفت، اراده، انقطاع، لزوم شیخ، علم و توبه را سخت به تفکر کشیدند، و راه تمایز برای صوفیان حقیقی و صوفیان دغل کار را، معین نمودند^(۲۵۷).

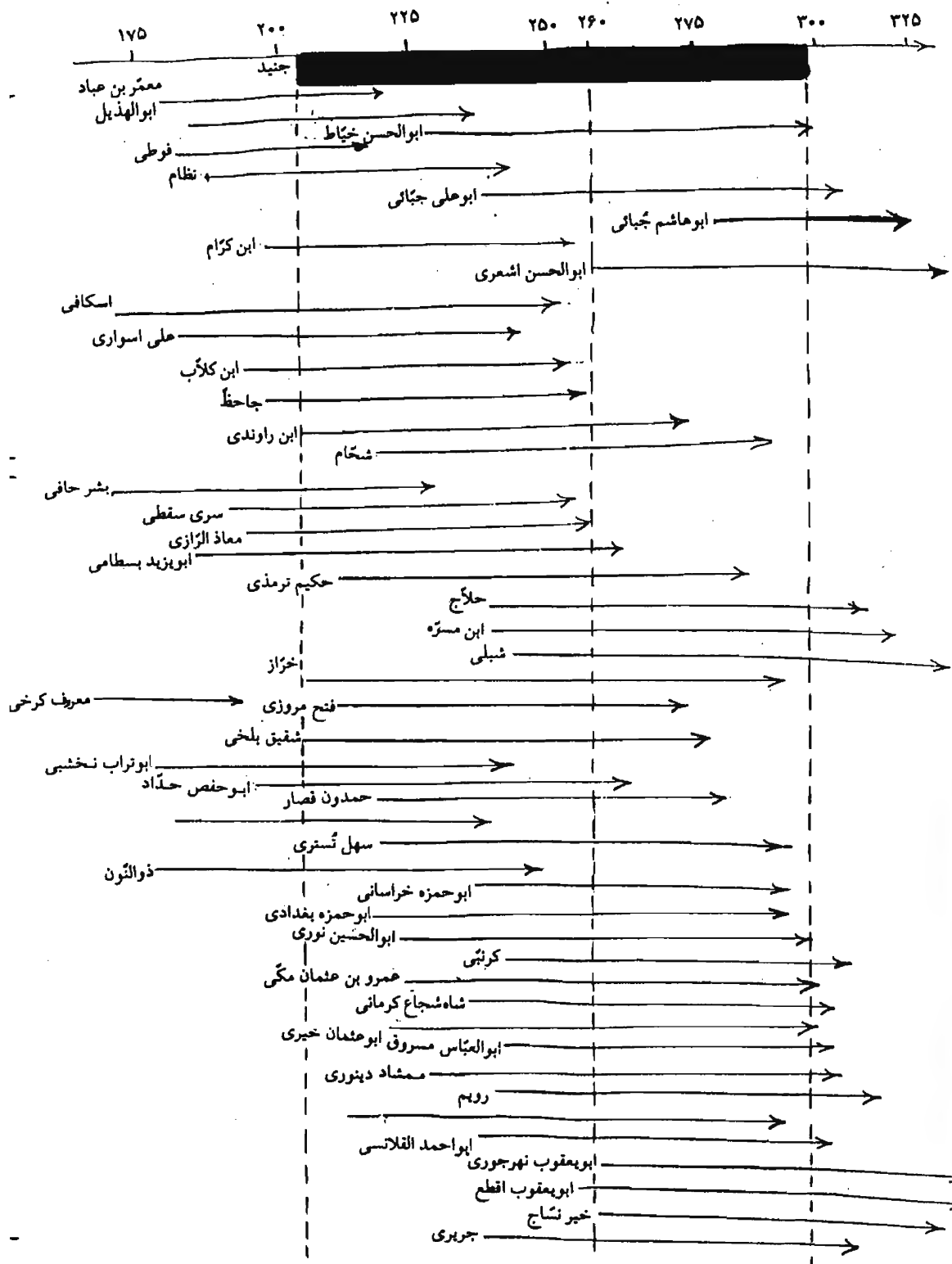
مشایخ صوفیه درین عهد، بسیار بوده‌اند از معروف کرخی، و شقیق بلخی آغاز می‌شود و بنابر ضبط جامی در نفحات الانس شامل نفوسی چون حارث بن اسد المحاسبی، سری سقطی، احمد بن خضرویه بلخی، یحیی بن معاذ الرازی، بایزید بسطامی، ابو حفص حدّاد، حمدون قصار، حاتم اصم، احمد بن ابی الحواری، سهل تستری، ابو الحسن نوری، عمرو بن عثمان مکی، ابو جعفر بن الکرنبی، شاه شجاع کرمانی، ابو عبدالله المغربی، ممشاد دینوری، ابو احمد القلانسی، شبلی شده و به حلاج ختم می‌گردد. و از میان ایشان، محققان برخی را مهم‌تر دانسته‌اند، مثلاً شقیق بلخی که در همه عمر در توکل رفت و در پایان قرن دوم وفات یافت و یا حارث محاسبی که اصطلاحات صوفیان را معرفی نمود. هموست که گفته، «رضا سکون دل بود اندر تحت مجاری احکام» و تانیمه اول قرن سوم زیست، و رابعه عدویه که البته در قرن دوم می‌زیست و در عشق گفت:

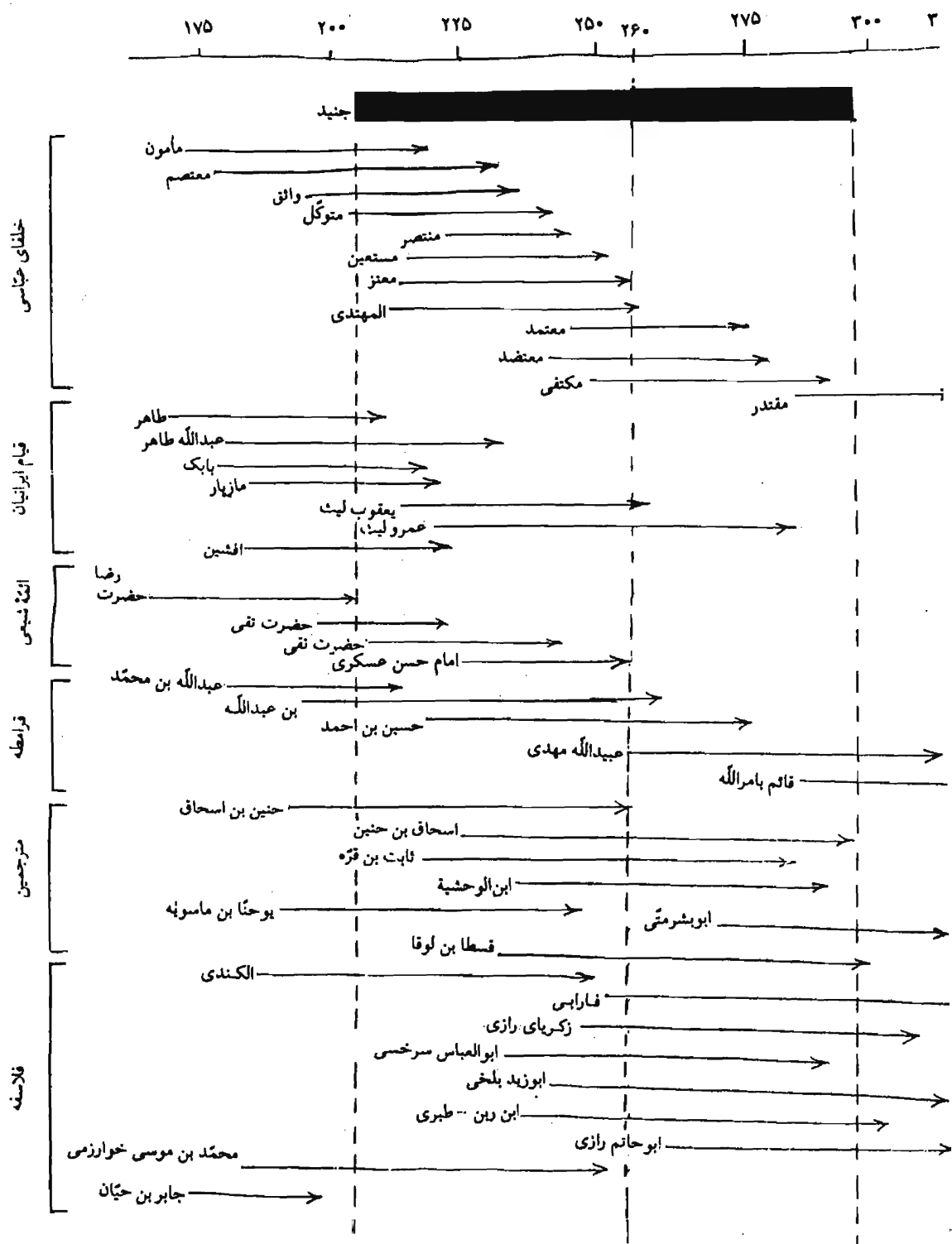
احبک حبیّن حب الهوی وحباً لآنک اهلّ لذاکا
 فاما الذی هو حبّ الهوی فشغلتنی بذکرک عمن سواکا
 واما الذی انت اهلّ له فلست اری الکون حتی اراکا
 فما الحمد فی ذاولاذاک لی ولكن لک الحمد فی ذاو ذاکا

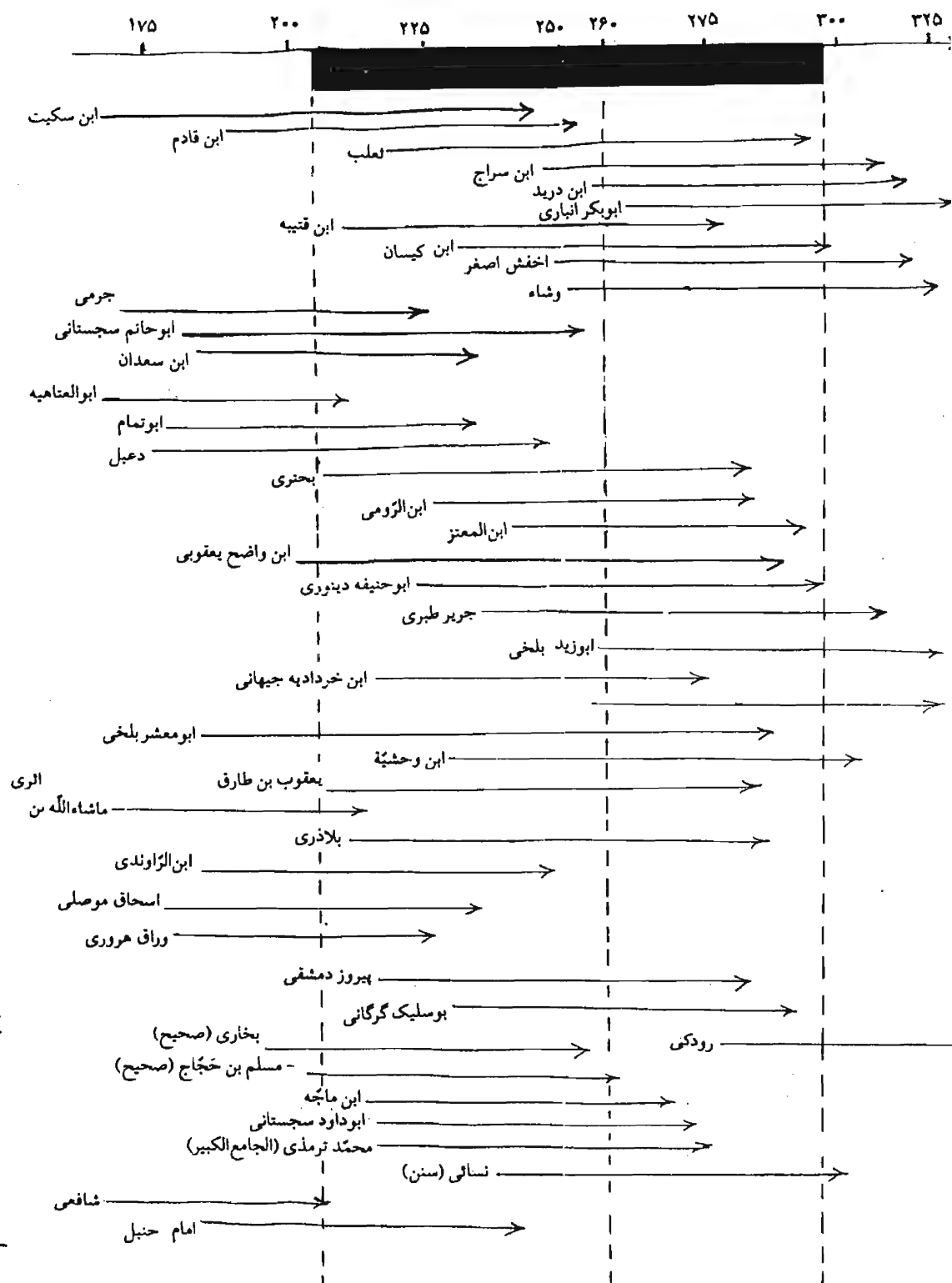
و این سر فصل عقاید صوفیان قرون بعد شد. ذوالنون مصری از حالات عرفانی آشکارا سخن گفت مانند این عقیده «آن که عارف تر است به خدا، تحیر او به خدا سخت تر است و بیشتر» که از اقوال اوست و در قرن سوّم می زیست. با یزید بسطامی صاحب قول «سبحانی ما اعظم شانی» و صاحب اوّلین معراج نامه منقول می باشد، و جنید بغدادی که به تفصیل از او سخن می رود، حیات و تولد و مرگش در همین قرن شد. حلاج که تأثیرات قرن سوّم و تأثرات او در همین قرن واقع گشت، ولی قتلش در اوایل قرن ۴ اتفاق افتاد - و شبلی از مشایخ مهمّ قرن سوّم است که اقوالش مشهور می باشد^(۲۵۸). زمانی که هجویری در کشف المحجوب فِرَق صوفی را تا زمان خود بر می شمارد، ۱۲ فرقه را عنوان می نماید. المُحاسِبیه، که تولّی به حارث بن الاسد المحاسبی کنند. قِصّاریه، تابعان ابی صالح، حمدون القصار می باشند. طیفوریه منتسبان ابو یزید طیفور بن عیسی بسطامی بوده، و جنیدیه، معتقدان راه ابو القاسم جنید بن محمد، نوریه، تبعیت از ابی الحسن احمد بن محمد نوری کنند. سهلیه، راه سهل تستری روند، حکیمیه، راه ارادت به حکیم ترمذی طی کنند و خِرّازیه، پیروان ابوسعید خِرّاز، خفیفیه، پیروان محمد بن خفیف، سیّاریه پیروان ابو العباس سیّاری و غیرهم که اغلب صاحبان این فِرَق در قرن سوّم می زیستند^(۲۵۹) و بسیاری از متأخرین ضابطین فِرَق صوفیه، از هجویری تقلید نموده اند^(۲۶۰).

آنچه که در ذیل، ترسیم شده است، محور زمانی حیات جنید و معاصران اوست. محور افقی بالای صفحه، محور زمان است که عمده، قرن سوّم را شامل می شود. ستون سیاه رنگ افقی پس از آن، طول حیات جنید است که با تاریخ هائی که در متن همین کتاب آمده، مطابقت یافته است.

هر پیکان جهت دار افقی یا بُردار افقی، طول حیات هر فرد معاصر با جنید است، که با انتقال خطوطی قائم به محور اصلی بالای صفحه، تاریخ تولد و وفات فرد مزبور را بطور نسبتاً دقیقی می توان معلوم نمود. سه خط چین قائم مربوطند به زمان تولد جنید و وفات او (خط چین های قائم اول و سوّم) و نیز تاریخ ۲۶۰ ه. ق. (خط چین وسط) که مربوط است به سال وفات امام حسن عسگری که اختتام دوره امامت اهل تشیع است. بدیهی است در یافتن تاریخ تولد و وفات هر یک از مشاهیر که البته اختلافات بسیاری در بین مورخین، موجود است فقط اکتفا به مشهورترین آن شده و تقریب مختصری نیز در رسم پیکانها (یا خطوط جهت دار) بکار رفته است. قصد از این نمودار، ذکر معاصرین جنید است که می تواند گویای بسیاری از دقایق حیات جنید باشد.







پاورقی‌ها و یادداشت‌ها

- ۱- ص ۳۵۸ العبر تاریخ ابن خلدون ج ۲- ترجمه عبدالمحمد آیتی مؤسسه تحقیقات فرهنگی ۱۳۶۴
- ۲- ر.ک. به کتب تاریخی مفصل چون تاریخ طبری، وفيات الاعیان، الکامل ابن الاثیر و غیرهم
- ۳- ص هفده تاسی و هشت - مقدمه دکتر محمدابراهیم آیتی - تاریخ یعقوبی ج ۱ - انتشارات علمی و فرهنگی - چاپ ۵- ۱۳۶۳.
- ۴- ص ۱ تا ۳ احوال آثار محمدبن جریر طبری - تألیف علی اکبرشهابی - چاپ دوم - اساطیر - ۱۳۶۳
- ۵- ص ۴۴۶ تا ۴۵۹ تاریخ یعقوبی ج ۲
- ۶- ص ۴۵۷ تا ۴۵۸ تاریخ یعقوبی ج ۲ و ص ۵۴۲۹ تاریخ طبری ج ۱۲ - ترجمه ابوالقاسم پاینده
- ۷- ص ۵۴۱۰ تا ۵۴۱۵ تاریخ طبری ج ۱۲ (۷a) - کتاب امین و مأمون - جرجی زیدان میتواند مثال باشد.
- ۸- مأخذ قبل
- ۹- ص ۴۹۳ تاریخ یعقوبی ج ۲
- ۱۰- ص ۴۹۷ تاریخ یعقوبی ج ۲ ۱۰a - ص ۴۱۹ تاریخ ایران بعد از اسلام - زرین کوب شماره ۱۳
- ۱۱- ص ۵۷۵۱ تاریخ طبری ج ۱۳ - ترجمه ابوالقاسم پاینده.
- ۱۲- ص ۴۹۷ تاریخ یعقوبی ج ۲
- ۱۳- ص ۴۶۰ تا ۴۶۳ - تاریخ ایران بعد از اسلام - عبدالحسین زرین کوب - امیرکبیر ۱۳۶۳ - چاپ چهارم
- ۱۴- ص ۵۱۳ تاریخ یعقوبی ج ۲
- ۱۵- ص ۵۱۲ تاریخ یعقوبی ج ۲
- ۱۶- ص ۵۱۵ تاریخ یعقوبی ج ۲
- ۱۷- ص ۵۲۴ تاریخ یعقوبی ج ۲
- ۱۸- ص ۵۲۵ تاریخ یعقوبی ج ۲
- ۱۹- ص ۶۲۲۱ تا ۶۲۳۰ تاریخ طبری ج ۱۴ - ترجمه ابوالقاسم پاینده.
- ۲۰- ص ۵۱۲ تاریخ ایران بعد از اسلام - عبدالحسین زرین کوب
- ۲۱- ص ۵۳۸ تاریخ یعقوبی ج ۲
- ۲۲- ص ۵۴۰ - ۵۳۹ تاریخ یعقوبی ج ۲
- ۲۳- ص ۶۳۰۶ - تاریخ طبری ج ۱۴
- ۲۴- ص ۵۴۵ - ۵۴۴ تاریخ طبری ج ۲
- ۲۵- همان تاریخ طبری ج ۱۵
- ۲۶- ص ۶۶۵۸ تاریخ طبری ج ۱۵
- ۲۷- ص ۶۷۱۰ تاریخ طبری ج ۱۵

- ۲۸- ص ۶۷۲۲ تاریخ طبری ج ۱۵
- ۲۹- تاریخ طبری ج ۱۵
- ۳۰- صفحه ۱۱۵- کشکول شیخ بهائی - ج ۲- ترجمه محمدباقر ساعدی - اسلامیة - چاپ ۴- ۱۳۶۴ (با مختصر اشتباهاتی در سنوات ذکر شده).
- ۳۱- ص ۴۱۵ تاریخ ایران بعد از اسلام - زرین کوب
- ۳۲- ص ۴۱۳ تا ۴۵۸ تاریخ ایران بعد از اسلام - زرین کوب
- ۳۳- ص ۴۲۲ تاریخ ایران بعد از اسلام - زرین کوب
- ۳۴- ص ۴۲۲ تاریخ ایران بعد از اسلام - زرین کوب
- ۳۵- ص ۴۴۵ تاریخ یعقوبی ج ۲
- ۳۶- ص ۵۳۱ تاریخ یعقوبی ج ۲
- ۳۷- ص ۱۱۴ شعوبیه - جلال همائی - به اهتمام منوچهر قدسی - انتشارات صائب - اصفهان - ۱۳۶۳
- ۳۸- ص ۱۱۶ شعوبیه
- ۳۹- ص ۱۱۳ تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه - ج ۴- گردآوری ر-ن- فرای - ترجمه حسن انوشه - امیرکبیر ۱۳۶۳
- ۴۰- ص ۱۹ شعرالعجم - تاریخ شعراء ادبیات ایران ج ۱ - علامه شبلی نعمانی - ترجمه محمد فخرداعی گیلانی - چاپ ۲ دنیای کتاب ۱۳۶۳
- ۴۱- ص ۵۱۴ تاریخ ادبی ایران ج ۱ - ادوارد براون - ترجمه علی‌یاشا صالح چاپ ۲ ابن سینا - ۱۳۳۵
- ۴۲- ر.ک: مروج الذهب ج ۲ - مسعودی - ترجمه ابوالقاسم پاینده.
- ۴۳- ص ۶۳- تا ص ۷۴ اندلس یا تاریخ حکومت مسلمین در اروپا - دکتر محمد آیتی - چاپ ۲ انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۶۳
- ۴۴- ص ۴۲ اصول کافی ج ۲.
- ۴۵- ص ۴۱۷ اصول کافی ج ۲
- ۴۶- ص ۴۱۷ اصول کافی ج ۲
- ۴۷- مأخذ قبل
- ۴۸- ص ۴۲۵ اصول کافی ج ۲
- ۴۹- ص ۴۲۵ بعد اصول کافی ج ۲
- ۵۰- ص ۱۳۹ به بعد فرق الشیعه نوبختی - ترجمه محمدجواد مشکور - انتشارات علمی و فرهنگی - ۱۳۶۱
- ۵۱- تاریخ یعقوبی ج ۲
- ۵۲- ص ۲۱۶ همبستگی میان تصوّف و تشیع
- ۵۳- ص ۲۳۱ تا ۲۳۵ همبستگی میان تصوّف و تشیع - مصطفی الشیبی - ترجمه - علی اکبر شهابی - انتشارات دانشگاه ۱۳۵۴
- ۵۴- ص ۲۴۰ المقالات و الفرق
- ۵۵- ص ۱۲۵ فرق الشیعه نوبختی
- ۵۶- ص ۱۲۸ - ۱۳۲ فرق الشیعه نوبختی
- ۵۷- ص ۱۳۳ - ۱۳۴ فرق الشیعه نوبختی + ص ۴۲۷ + ۴۲۸ اصول کافی ج ۲ متن این نامه درج و ضبط شده است.

- ۵۸- ص ۴۲۸ اصول کافی ج ۲
- ۵۹- ص ۱۳۹ فرق الشیعه نوبختی،
- ۶۰- ص ۲۳۸ تا ۲۴۲ همبستگی میان تصوّف و تشیع
- ۶۱- ص ۲۴۲ همبستگی میان تصوّف و تشیع
- ۶۲- لغت نامه دهخدا ذیل شلمغانی.
- ۶۳- آشنایی با علوم اسلامی ص ۱۸ ج ۲- مرتضی مطهری - انتشارات صدرا - چاپ ۱۲، ۱۳۶۲.
- ۶۴- ص ۲۵۷ تا ص ۳۹۱ فصل ۱۰- اسلام در ایران - پطروشفسکی - ترجمه کریم کشاورز - چاپ ۶- انتشارات پیام - ۱۳۶۲.
- ۶۵- ص ۴۵۵ تا ص ۴۵۶- خدمات متقابل اسلام و ایران - مرتضی مطهری.
- ۶۶- راقم و ناقل سطور را شاید با تمام مسطورات منقوله توافق نباشد.
- ۶۷- ص ۱۵۶ - ۱۵۷- مصایب حلاج ج ۱- لوئی ماسینیون - ترجمه ضیاءالدین دهشیری - چاپ اول - ۱۳۶۲ - بنیاد علوم اسلامی.
- ۶۸- ص ۲۱۷ - ۲۱۹- همبستگی میان تصوّف و تشیع.
- ۶۹- ر.ک. فرق الشیعه نوبختی + الملل و النحل شهرستانی، +
- ۷۰- ص ۹۹ تا ۱۱۰ فرق الشیعه نوبختی.
- ۷۱- ص ۱۹۱ الملل و النحل ج ۱- شهرستانی - به همت محمد سید گیلانی - دارالمعرفه بیروت - طبع ثانی - ۱۹۷۵ میلادی. و ص ۲۵۹ توضیح الملل ج ۱- ترجمه الملل و النحل شهرستانی - ترجمه مصطفی خالقداد هاشمی - به همت محمدرضا جلالی نائینی چاپ ۱۳۶۳
- ۷۲- برخی گفته‌اند علت اصلی ظهور اسماعیلیه، مبارزات طبقاتی بوده است (ص ۲۹۶ اسلام در ایران پطروشفسکی...) و عده‌ای عدم استحقاق او را در امر امامت شراپخوارگی ذکر نموده‌اند (ص ۲۹۶ اسلام در ایران پطروشفسکی...) و علل عدیده دیگر ذکر نموده‌اند (ر.ک. مقاله اسماعیلیه - دکتر مهدی محقق - در بیست گفتار چاپ ۲ - ۱۳۶۳ - شرکت انتشار ص ۲۳ به بعد).
- ۷۳- ص ۳۰۱ اسلام در ایران پطروشفسکی.
- ۷۳- این تاریخ با بقیه تواریخ منقوله مطابق نمی‌نماید.
- ۷۴- ص ۱۰۷ تاریخ فلسفه اسلامی - هانری کربین - ترجمه اسدالله بنشری - چاپ ۳ - ۱۳۶۱ - امیرکبیر.
- ۷۵- ۴۵۰ تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه ج ۴ -
- ۷۶- ص ۲۴۸ - بیست گفتار - دکتر مهدی محقق -
- ۷۷- مرحوم اقبال آشتیانی در مقدمه تبصرة العوام با استقصایی که نموده آنرا منسوب به سیدمرتضی بن داعی رازی فرموده است و نسبت آنرا به علم الهدی ابوالقاسم علی بن حسین مرتضی غیرقابل قبول فرض نموده‌اند اگرچه برخی از نویسندگان نیز هنوز به همان و تیره قایل می‌باشند (ر.ک - تاریخ نهضت‌های فکری ایرانیان از رودکی تا سهروردی - بخش اول - ص ۱۶۰ و ص ۲۰۴ و نیز تاریخ نهضت‌های فکری ایرانیان - از مولوی تا جامی بخش اول - ص ۱۰۱).
- ۷۸- بحث بسیار جالبی در مقاله اسماعیلیه دکتر مهدی محقق موجود است حتماً مراجعه فرمائید ص ۲۴۸ به بعد بیست گفتار
- ۷۹- ناقل این سطور را با تمامی عقاید منقوله، شاید موافقتی نباشد.
- ۸۰- ص ۱۸۱ تا ص ۱۸۳ - تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام - منسوب به سیدمرتضی بن داعی

- رازی حسنی به تصحیح عباس اقبال - چاپ دوم - ۱۳۶۴ - اساطیر.
- ۸۱- ص ۲۹۸ اسلام در ایران - پطروشفسکی - اما در متن فارسی در ذیل ۲۵۵ چنین تصریحی ذکر نیامده
- ۸۲- ص ۲۹۸ اسلام در ایران - پطروشفسکی
- ۸۳- ص ۲۹۸ اسلام در ایران - پطروشفسکی
- ۸۴- ص ۱۸۴ تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ج ۱ - حنا الفاخوری - خلیل الجبر - ترجمه - عبدالمحمد آیتی - انتشار زمان - چاپ ۱۳۵۸۲
- ۸۵- همان مأخذ - در صورتی که در این عقیده جای بحث است (ر.ک. مقدمه برگزیده اخوان الصفا)
- ۸۶- همان مأخذ - اخوان الصفاء و خلان الوفا - ترجمه علی اصغر حلبی - چاپ اول - ۱۳۶۰ - زوار
- ۸۷- ص ۴۲ تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی - ذبیح الله صفا - چاپ ۴ - ۱۳۵۶ - امیرکبیر.
- ۸۸- ص ۳۹ همان
- ۸۹- ص ۴۰ همان
- ۹۰- ص ۴۱ همان
- ۹۱- ص ۲۴۲ انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی - ذکیسی اولیری - ترجمه احمد آرام - انتشار دانشگاه طهران (۱۳۴۲ ش)
- ۹۲- ص ۲۴۷ انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی
- ۹۳- ص ۲۴۷ انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی
- ۹۴- ص ۴۵ تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی
- ۹۵- ص ۲۶۰ انتقال علوم یونانی به به عالم اسلامی. این رساله توسط دکتر محقق ترجمه شده (ر.ک. ص ۳۶۷ تا ۴۱۶ بیست گفتار - دکتر مهدی محقق).
- ۹۶- ص ۶۶ تا ۷۰ تاریخ علوم عقلی در اسلام.
- ۹۷- ص ۷۰ تا ۷۱ تاریخ علوم عقلی در اسلام.
- ۹۸- ص ۵۸ تاریخ علوم عقلی در اسلام. (ر.ک خاندان نوبختی - عباس اقبال).
- ۹۹- ص ۶۱ تاریخ علوم عقلی در اسلام.
- ۱۰۰- ص ۶۲ تاریخ علوم عقلی در اسلام.
- ۱۰۱- ص ۷۲ تاریخ علوم عقلی در اسلام.
- ۱۰۲- ص ۷۳ تا ۷۵ تاریخ علوم عقلی در اسلام.
- ۱۰۳- ص ۹۶ تاریخ علوم عقلی در اسلام.
- ۱۰۴- ص ۲۴۷ انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی.
- ۱۰۵- تا زمان شیخ بهائی نیز مرسوم بوده (ر.ک. کشکول شیخ بهائی - ترجمه ج ۲)
- ۱۰۶- ائولوگیا - افلوپین - ترجمه ابن ناعمه حمصی - تعلیقات قاضی سعید قمی - به تصحیح جلال الدین آشتیانی - انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران ۱۳۵۶.
- ۱۰۷- ص ۱۵۶ تا ۱۶۱ تاریخ علوم عقلی در اسلام.
- و نیز ر.ک. افلوپین - نگاشته دکتر نصرالله پورجوادی - انتشارات، نشر دانشگاهی چاپ ۲ - ۱۳۶۲
- ۱۰۸- ص ۳۸ علم و تمدن در اسلام - سیدحسین نصر - ترجمه احمد آرام - چاپ ۲ - ۱۳۵۹ انتشارات خوارزمی.
- ۱۰۹- ص ۳۵۹ تاریخ فلسفه در جهان اسلامی
- ۱۱۰- ص ۳۷۷ تاریخ فلسفه در جهان اسلامی

- ۱۱۱- ص ۵۹۵ تاریخ فلسفه در اسلام. م. م. شریف. ج ۱- ترجمه رضا ناظمی -
 ۱۱۲- ص ۵۹۷ تاریخ فلسفه در اسلام.
 ۱۱۳- ص ۲۱۱ تاریخ فلسفه اسلامی هنری کریین -
 ۱۱۴- ص ۶۰۱ تاریخ فلسفه در اسلام. م. م. شریف ج ۱.
 ۱۱۵- ص ۳۹۰ تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ج ۲.
 ۱۱۶- ص ۳۹۱ تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ج ۲. و ص ۶۰۲ تاریخ فلسفه در اسلام ج ۱- م. م. شریف
 ۱۱۷- ص ۳۸۲ تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ج ۲.
 ۱۱۸- ص ۳۸۳ تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ج ۲.
 ۱۱۹- ص ۳۸۴ تاریخ فلسفه در جهان اسلامی.
 ۱۲۰- ص ۶۰۶-۶۰۷ تاریخ فلسفه در اسلام ج ۱ م. م. شریف
 ۱۲۱- ص ۶۰۸ قبلی.
 ۱۲۲- ص ۳۹ علم و تمدن در اسلام - سیدحسین نصر -
 ۱۲۲- ص ۶۴۱-۶۴۰ تاریخ فلسفه در اسلام ج ۱- م. م. شریف
 ۱۲۳- ص مقدمه - اندیشه‌های اهل مدینه فاضله - فارابی - ترجمه سیدجعفر سجادی - چاپ ۲ -
 طهوری - ۱۳۶۱
 ۱۲۴- ص ۲۱۵ تاریخ فلسفه اسلامی - هنری کریین - ترجمه + ۳۹۶ تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ج ۲
 ۱۲۵- ص ۲۱۶ تاریخ فلسفه اسلامی.
 ۱۲۶- ص ۴۱۵ تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ج ۲ + ص ۱۱۲ کارنامه اسلام - عبدالحسین زرین‌کوب
 چاپ ۳- ۱۳۶۲ امیرکبیر
 ۱۲۷- ص ۷۱ تاریخ فلاسفه ایرانی - علی اصغر حلبی - چاپ ۲ - ۱۳۶۱ - زوآر
 ۱۲۸- ص ۷۸ تاریخ فلاسفه ایرانی.
 ۱۲۹- ص ۵ مقدمه السیره الفلسفیه - محمدبن زکریای رازی - شرح حال رازی - دکتر مهدی محقق -
 ترجمه متن کتاب عباس اقبال - انتشارات یونسکو ۱۳۴۳
 ۱۳۰- ص ۱۳ قبلی.
 ۱۳۱- ص ۱۳ تا ۱۷ قبلی.
 ۱۳۲- ص ۲۰ تا ۳۱ قبلی.
 ۱۳۳- ص ۵۱ قبلی + ص ۷۸ تاریخ فلاسفه ایرانی - حلبی
 ۱۳۴- ص ۶۱۸ تا ۶۲۸. تاریخ فلسفه در اسلام - م. م. شریف - مقاله عبدالرحمن بدوی - ترجمه.
 ۱۳۵- ص ۶۳۳-۶۳۲ مأخذ قبلی (با توجه به تذکر مترجم محترم)
 ۱۳۶- ص ۶۴-۶۰ تاریخ فلاسفه ایرانی - علی اصغر حلبی.
 ۱۳۷- ص ۶۴ تا ۶۸ تاریخ فلاسفه ایرانی.
 ۱۳۸- ص ۴۳۵-۴۳۸ اندیشه‌های بزرگ فلسفی - هفتاد مقاله فلسفی - گزینش ح. بابک - انتشار شرق -
 ۱۳۵۶
 ۱۳۹- ص ۱۱ متفکران اسلام ج ۱ و ۲ - بارون کارا دو وو - ترجمه احمد آرام - دفتر نشر فرهنگ
 اسلامی - ۱۳۶۳
 ۱۴۰- ص ۱۱ تا ۱۶ متفکران اسلام
 ۱۴۱- ص ۳۶۵ تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ج ۲.
 ۱۴۲- ص ۳۶۲ تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ج ۲.

- ۱۴۳- ص ۱۳۷ متفکران اسلام ج ۱ و ۲.
- ۱۴۴- ص ۱۵۹- علم و تمدن در اسلام - سیدحسین نصر - ترجمه احمد آرام.
- ۱۴۵- ص ۲۹ عبدالرحمن صوفی رازی - سرفراز غرنی - سازمان پژوهشهای علمی و صنعت ایران - چاپ اول ۱۳۶۲
- ۱۴۶- ص ۳۰ قبلی.
- ۱۴۷- ص ۱۹۵- متفکران اسلامی ج ۲.
- ۱۴۸- ص ۲۰۲ متفکران اسلامی ج ۲.
- ۱۴۹- ص ۲۰۱- ۲۰۲ متفکران اسلامی ج ۲.
- ۱۵۰- ص ۶۸ کارنامه اسلام - عبدالحسین زرین کوب - امیرکبیر - چاپ ۳- ۱۳۶۲.
- ۱۵۱- ص ۴۴۵- اندیشه‌های بزرگ فلسفی - مقاله - قرن رازی و ص ۲۵۰ علم و تمدن در اسلام
- ۱۵۲- ص ۱۸۵ علم و تمدن در اسلام
- ۱۵۳- ص ۵۳ کارنامه اسلام
- ۱۵۴- ص ۳۵۶ تاریخ فلسفه در جهان اسلام ج ۲
- ۱۵۵- ص ۲۷۷ متفکران اسلام - ج ۲.
- ۱۵۶- ص ۴۴۷ اندیشه‌های بزرگ فلسفی - مقاله قرن رازی
- ۱۵۷- ص ۲۷ الجاحظ - زندگی و آثار جاحظ - علیرضا ذکاوتی قراگزلو - انتشارات علمی و فرهنگی - ۱۳۶۷
- ۱۵۸- ص ۴۴۳ اندیشه‌های بزرگ فلسفی - مقاله قرن رازی.
- ۱۵۹- زندگی و آثار جاحظ - علیرضا ذکاوتی قراگزلو.
- ۱۶۰- ص ۸۶ کارنامه اسلام - عبدالحسین زرین کوب.
- ۱۶۱- ص ۴۴۷ اندیشه‌های بزرگ فلسفی - مقاله قرن رازی
- ۱۶۲- لغتنامه دهخدا - ذیل (ابن قتیبه)
- ۱۶۳- ص ۴۴۷- ۴۴۸- اندیشه‌های بزرگ فلسفی - مقاله قرن رازی.
- ۱۶۴- ص ۹۷ کارنامه اسلام.
- ۱۶۵- ص ۱۰۵ کارنامه اسلام.
- ۱۶۶- ص ۱۰۳ کارنامه اسلام.
- ۱۶۷- ص ۱۲۸ کارنامه اسلام.
- ۱۶۸- ص ۱۵۱- ۱۵۲ کارنامه اسلام.
- ۱۶۹- ص ۳۱۶ به بعد تاریخ ادبیات زبان عربی - حنا الفاخوری - ترجمه عبدالمحمد آیتی - انتشارات توس
- ۱۷۰- همان
- ۱۷۱- همان
- ۱۷۲- ص ۳۵۶ تاریخ ادبیات زبان عربی.
- ۱۷۳- ص ۳۵۶ به بعد تاریخ ادبیات زبان عربی - حنا الفاخوری.
- ۱۷۴- ص لغتنامه دهخدا ذیل کلمه - دیک الجن.
- ۱۷۵- ص ۴۷ تاریخ ادبی ایران ج ۱.
- ۱۷۶- ص ۴۳۸ تاریخ نهضت‌های فکری ایرانیان - از زرتشت تا رازی - عبدالرفیع حقیقت - شرکت مؤلفان مترجمان - چاپ ۲- ۱۳۵۶.

- ۱۷۷ - ص ۴۴۵ قبل.
- ۱۷۸ - ص ۴۴۰ به بعد مأخذ قبل.
- ۱۷۹ - ص ۲۶ تا ۳۲ - شعر المعجم یا تاریخ شعر و ادبیات ایران - شبلی نعمانی هندی - ترجمه محمدتقی فخرداعی گیلانی - چاپ ۲ - دنیای کتاب ۱۳۶۳.
- ۱۸۰ - احوال و اشعار رودکی سمرقندی تألیف سعید نفیسی ج ۱ و ۲ - کتابفروشی ادب - ۱۳۰۹ - تهران
- ۱۸۱ - ص ۱۸۵ نقد ادبی - ج ۱ - عبدالحسین زرین کوب - امیرکبیر - ۱۳۶۱ چاپ ۳.
- ۱۸۲ - مأخوذ از طبقات النحویین - از ۱۲ تا ۶۶ و اخبار النحویین البصریین صفحات ۱ تا ۳۰.
- ۱۸۳ - ص ۴۵، الفهرست للندیم - افست مروی - طهران.
- ۱۸۴ - ص ۱۴۵ تا ۱۵۰ - اسلام در ایران - بطروشفسکی.
- ۱۸۵ - ص ۱۵۲ اسلام در ایران
- ۱۸۶ - ص ۳۸ - ۳۷ کتاب الفهرست للندیم.
- ۱۸۷ - ص ۳۹ مقدمه، قرآن مجید - ج ۱ - زین العابدین رهنما - چاپ ۲ - ۱۳۵۲
- ۱۸۸ - ص ۱۲۶ اسلام در ایران - بطروشفسکی.
- ۱۸۹ - ص ۸ فضل بن شادان - فریدون جنیدی - انتشارات بلخ - ۱۳۵۹.
- ۱۹۰ - ر.ک - الايضاح - فضل بن شادان - به اهتمام و مقدمه محدث ارموی - دانشگاه تهران ...
- ۱۹۱ - شهرستانی - ص ۷۲ - توضیح الملل -
- ۱۹۲ - ص ۲۸۴ تاریخ فلسفه در اسلام ج ۱ - م.م. شریف.
- ۱۹۳ - ص ۲۸۴ تا ۱۹۰ قبل.
- ۱۹۴ - ص ۱۳۰ متفکران اسلام - ج ۴
- ۱۹۵ - ص ۱۲۴ تا ۱۲۸ - متفکران اسلام ج ۴.
- ۱۹۶ - ص ۸۴ تا ۱۰۹ توضیح الملل - ترجمه الملل و النحل ج ۱
- ۱۹۷ - ص ۱۴۵ تا ۱۵۰ - تاریخ فلسفه اسلامی -
- ۱۹۸ - ص ۲۰۱ الفهرست للندیم - مقالة الخامسة،
- ۱۹۹ - ص ۴۴ تاریخ ایران بعد از اسلام - زرین کوب
- ۲۰۰ - ص ۱۲۵ تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ج ۲
- ۲۰۱ - ص ۳۱۲، تاریخ فلسفه در اسلام ج ۱ - م.م. شریف.
- و ص ۵۶ سیر فلسفه در ایران - اقبال لاهوری - ترجمه آریان پور - نشر دوم - مؤسسه فرهنگی - ۱۳۴۹ -
- ۲۰۲ - ص ۳۱ تحقیقی در مسایل کلامی - دکتر اسعدشیر الاسلامی - چاپ دوم - ۱۳۶۳ - امیرکبیر.
- ۲۰۳ - ص ۱۵۷ تاریخ فلسفه اسلامی - هنری کرین.
- ۲۰۴ - ر.ک. زهد و تصوف در اسلام - گلدزیهتر ترجمه خلیلی.
- ۲۰۵ - ص ۲۰ تا ۳۶. سیر عرفان در اسلام - زین الدین کیانی نژاد - انتشارات اشرافی - ۱۳۶۶
- ۲۰۶ - ص ۹۶۸ مقدمه ابن خلدون - ج ۲ - ابن خلدون - ترجمه محمد پروین گنابادی - انتشارات علمی و فرهنگی چاپ ۵ - ۱۳۶۶
- ۲۰۷ - ص ۱۰۲ تا ص ۱۱۱، پیدایش و سیر تصوف - رینولد. ا. نیکلسون - ترجمه محمدباقر معین - انتشارات توس - ۱۳۵۷ - چاپ ۱.
- ۲۰۸ - ص ۱۱۱ مأخذ قبل - و ص ۴۲ به بعد ارزش میراث صوفیه - عبدالحسین زرین کوب.

- ۲۰۹- ر.ک. به آثار شیخ احمد احسائی من جمله: شرح الزيارة الجامعة.
- ۲۱۰- ص ۱۱۷ تاریخ تصوف ج ۲- قاسم غنی - چاپ سوم - زوار - ۲۵۳۶.
- ۲۱۱- ص ۱۵۵ تا ۱۶۰ مأخذ قبلی.
- ۲۱۲- ص ۱۷ مقدمه پیدایش و سیر تصوف - بقلم، ابوالعلا عقیقی.
- ۲۱۳- ص ۲۲ به بعد ارزش میراث صوفیه
- ۲۱۴- ص ۶۵ به بعد تاریخ تصوف ج ۲.
- ۲۱۵- ص ۵۹ حقیقة العرفان - علامه برقی - بدون تاریخ
- ۲۱۶- ص ۲۵۱ تاریخ فلسفه اسلامی ج ۱
- ۲۱۷- ص ۱۰۳ تا ۸۱- سرچشمه تصوف در ایران - سعید نفیسی - کتابفروشی فروغی - چاپ ۵
- ۲۱۸- ص ۷۲ تا ۸۰ سیر فلسفه در ایران - اقبال لاهوری - ترجمه.
- ۲۱۹- ص ۱۴ تا ۲۰ صوفی یا صوفی، مانویت دگرگون شده - محسن فرزانه - نشر پارسا - ۱۳۶۷
- ۲۲۰- ص ۸۲ تا ۹۹ تاریخ تصوف ج ۲ - غنی
- ۲۲۱- ص ۱۱۷ در آمدی به فلسفه افلوطین - نصرالله پورجوادی - چاپ ۲ - نشر دانشگاهی - ۱۳۶۱
- ۲۲۲- -
- ۲۲۳- P. 102 - 116 - The Lif, Personality and Writings of Al - Junayd, Gibb Memorial - New Series, XXII - London, 1976.
- ۲۲۴- ص ۳۸ مقدمه - دوره آثار افلوطین - ج ۱ - ترجمه محمد حسن لطفی - چاپ اول - ۱۳۶۶ تیر ماه
- ۲۲۵- ص ۵۶ تصوف و عرفان - عباسعلی عمید زنجانی - امیرکبیر - ۱۳۶۶ - چاپ اول.
- ۲۲۶- ر.ک. تشیع و تصوف - کامل مصطفی الشیبی - ترجمه علیرضا ذکاوتی قراقرلو به چاپ اول - ۱۳۵۹، امیرکبیر.
- ۲۲۷- ر.ک. همبستگی میان تصوف و تشیع. مصطفی الشیبی.
- ۲۲۸- ص ۶۳ - تا ص ۷۶ مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه - عزالدین محمود کاشانی - به اهتمام جلال همائی - انتشارات سنایی چاپ ۲.
- ۲۲۹- ص ۶۶ مأخذ قبل.
- ۲۳۰- ر.ک. عبدالرحمن صوفی رازی، به اهتمام سرفراز غرنی - ...
- ۲۳۱- ر.ک. صوفی یا صوفی - محسن فرزانه.
- ۲۳۲- ص ۳۱ - نفحات الانس - جامی - به اهتمام مهدی توحیدپور - انتشارات محمودی.
- ۲۳۳- ص ۲۲، کتاب اللمع فی التصوف - ابونصر سراج - باهتمام - نیکلسون - لیدن - ۱۹۰۹ میلادی.
- ۲۳۴- ص ۲۵۴، تاریخ فلسفه اسلامی - کرین (نظریه جالب استاد جلال همائی را باید در غزالی نامه - ص ۹۴۵ و ۹۵ در حاشیه ملاحظه نمود).
- ۲۳۵- ص ۴۷ تاریخ تصوف در اسلام ج ۲.
- ۲۳۶- ص ۵۴ مأخذ قبل.
- ۲۳۷- ص ۱۱۸ - ۱۱۴ زهد و تصوف در اسلام - گلدتسهیر - ترجمه محمد خلیلی - اسفند ۱۳۳۰ - چاپ اقبال
- ۲۳۸- ص ۴۱ - ۴۰ تشیع و تصوف (ترجمه).
- ۲۳۹- ص ۲۵۳ - ۲۵۲ همبستگی میان تصوف و تشیع (ترجمه)
- ۲۴۰- ص ۵۶ - ۵۸ تاریخ تصوف در اسلام ج ۲ - غنی.

- ۲۴۱- ص ۲۶۰ تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ج ۱ - ترجمه.
- ۲۴۲- ص ۱۱۴- ۱۱۵ سیر عرفان در اسلام - دکتر زین الدین کیانی نژاد - انتشارات اشراقی حتی قبلاً نیز قول غنی را مورد استناد قرار می‌دادند. ر. ک ص ۱۳۲ مقدمهٔ نفحات الانس جامی از آقای مهدی توحیدی پور.
- ۲۴۳- ص ۴۱۱- ۴۱۲ تصوف و عرفان - عباسعلی عمید زنجانی - ۱۳۶۶ - امیرکبیر.
- ۲۴۴- ص ۵۶- ۵۵ تصوف اسلامی و رابطهٔ انسان و خدا - نیکلسون - ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی - انتشارات قدس - ۱۳۵۸.
- ۲۴۵- ص ۸۱ تصوف در اسلام - جلال الدین همائی - خرداد ۱۳۶۲ - مؤسسه نشر هما.
- ۲۴۶- ص ۸۵ مأخذ قبل.
- ۲۴۷- ص ۹۰ مأخذ قبل.
- ۲۴۸- ص ۲۵۹ فرهنگ اشعار حافظ - احمد علی رجائی بخارائی - چاپ ۳ - انتشارات علمی - ۱۳۶۴
- ۲۴۹- ص ۲۳۱- ۲۳۰ کشف المحجوب هجویری - ژوکوفسکی - و اهتمام قاسم انصاری - انتشارات طه‌وری - چاپ اول
- ۲۵۰- ص ۳۹ به سوی سیمرغ - نعمت الله قاضی شکیب - انتشارات پیروز - بدون تاریخ
- ۲۵۱- ص ۳۲ تا ص ۸۵ شناخت عرفان و عارفان ایرانی - علی اصغر حلبی - زوآر - چاپ ۲ - ۱۳۶۰
- ۲۵۲- ص ۱۵۱ تا ۱۶۷ فلسفه عرفان - سیدیحیی یثربی - دفتر تبلیغات اسلامی قم - چاپ ۱ - ۱۳۶۶
- ۲۵۳- ص ۱۱۱ جستجو در تصوف ایران - عبدالحسین زرین کوب چاپ ۲ - ۱۳۶۲ - امیرکبیر.
- اگرچه با دانستن کتابهای کشف المحجوب و رسالهٔ قشیریّه و کتاب اللمع می‌توان در این قول کمی تأمل نمود چه اکثر این تألیفات در مکتب بغداد ترقیم شده و در خود این کتب تصریحاتی دال بر این موضوع موجود است ولی بهر تقدیر با قدری سعه نظر می‌توان حقیقتی در آن یافت.
- ۲۵۴- ص ۳۹ تا ۴۳ بسوی سیمرغ.
- ۲۵۵- خود صاحب این اقوال به این دلایل مختصر اشاره‌ای نموده‌اند.
- ۲۵۶- ر. ک. مصائب حلاج - ترجمه سیدضیاءالدین دهشیری.
- ۲۵۷- مطالب مأخوذ است از مقالهٔ نخستین صوفیان - از کتاب تاریخ فلسفه در اسلام ج ۱ - صفحات ۴۳۷ تا ۴۶۹ - ترجمه فتح‌الله مجتبائی.
- ۲۵۸- ر. ک- ص ۴۶۰ تا ص ۴۸۶ تاریخ فلسفه در اسلام ج ۱ - ترجمه مقالهٔ نخستین صوفیان (ادامه) از دکتر پورجوادی.
- ۲۵۹- ص ۲۱۸ تا ۳۲۰ کشف المحجوب - هجویری...
- ۲۶۰- ص ۴۳۷ به بعد - تاریخ تصوف ج ۲ - دکتر غنی.

بخش (۱)

دوران زندگی جنید

فصل نخست

زندگانی

۱- نام جنید:

از جمله تألیفاتی که زمان تحریرشان، قریب به ایام جنید است می‌توان از حلیة الاولیاء حافظ ابی نعیم (متوفی ۴۳۰) و تاریخ البغداد از حافظ ابی بکر احمد بن علی الخطیب البغدادی (متوفی ۴۶۳) نام برد. در حلیة الاولیاء جنید را چنین تسمیه نموده: «و منهم المربی بفنون العلم المؤید بعیون الحلم، المنور بخالص الايقان و ثابت الايمان العالم بمودع الكتاب و العامل بحکم الخطاب، الموافق فيه للبيان و الصواب ابوالقاسم الجنید بن محمد الجنید...»^(۱)

و تاریخ بغداد او را به «الجنید بن محمد بن الجنید ابوالقاسم الخزاز»^(۲) نام برده است و اغلب محققین بر سیاق این دورفته و تأسی به این دو بسته‌اند. ابن خلکان در وفيات الاعیان^(۳)، شبکی در طبقات الشافعية الكبرى^(۴) و ابی الفرج عبدالرحمن ابن الجوزی در صفة الصفوة^(۵) و در المنتظم و تاریخ الملوك و الامم^(۶) و اسنوی، در طبقات الشافعية^(۷) از این جمله‌اند، در طبقات الصوفیه منسوب به خواجه عبدالله

انصاری نیز «جنید بن محمد القواریری ابوالقاسم الزجاج الخراز سیدالعارفین» تحریر شده^(۸) و مُستملی بخاری (متوفی اشرفی ۴۳۱) در شرح التعرف کلاباذی (متوفی به ۳۸۵ - محتمل) که از اقدم کُتب اهل تصوّف به شمار رفته از او به «ابوالقاسم الجنید بن محمد بن الجنید البغدادی» یاد نموده است^(۹). هجویری، هم عصر کلاباذی در کشف المحجوب^(۱۰) و قشیریّه در رساله خود^(۱۱)، محرّز نموده‌اند که نام اصلیش چیست و آنچه متأخرین قریب به هزاره بعد از او به اختلاف آمده‌اند، سهواست. صاحب هدایة الاحباب به تبعیت از قاموس فیروزآبادی از این نفوسند، که خوانساری در روّضات الجنات می‌نویسد: «ابوالقاسم جنید بن محمد بن جنید خراز قواریری بغدادی زاهد معروف»، فیروزآبادی در قاموس می‌نویسد جُنید بر وزن زُبیر لقب ابوالقاسم سعید بن عبیدسلطان طایفه صوفیه است البته این اظهاریه از صاحب قاموس درباره جنید بعید است زیرا در هیچیک از کتب تراجم او را بدین نام و نشان معرفی نکرده‌اند ابن خلکان او را به‌طوری که ما نام بردیم معرفی کرده^(۱۲) و نظیر این در ریحانة الادب آمده:

«... پوشیده نماند که فاضل محدث معاصر در هدایة الاحباب به تبعیت قاموس نام اصلی جنید را سعید بن عبید نوشته و جنید را لقب دانسته و به‌رغم بعضی نامش سعید بن محمد بن جنید می‌باشد لکن این قول غریب بوده و با مندرجات کتب تراجم موجوده در نزد این نگارنده منافات دارد»^(۱۳). اما آنچه در کتب مختلفه از او به اتحاد نام بُرده شده فقط «جنید» است که در این وجیزه اقتدا به قدمای خواهد شد.

۲ - تاریخ وفات و حیات جنید:

اگرچه اختلاف در نام جنید، قابل اغماض است اما در تاریخ تولّد و وفات و مدّت حیات او باید تأمل روا داشت، تاریخ بغداد نشان از وقت دقیقی می‌دهد قوله: «مات الجنید بن محمد لیلة النیروز و دفن من الغد و کان ذلک فی سنة ثمان و تسعین و مائین»^(۱۴) و تاریخ دیگری را ابن الجوزی نقل می‌کند: «و توفی يوم السبت فی شوال سنة ثمان و تسعین و مائین و قیل سبع و تسعین»^(۱۵) و ابن خلکان نوعی دیگر ذکر می‌کند:

«و توفی يوم السبت و کان فیروز الخلیفه، سنة سبع و تسعین و مائین و قیل سنة

ثمان و تسعين آخر ساعة من نهار الجمعة ببغداد»^(۱۶) پس، در روزی شنبه، لیلۀ نوروز، سنۀ ۲۹۸ یا ۲۹۷ یعنی اختتام قرن سوّم وفات او را درج نموده‌اند^(۱۷)، در طبقات الصوفیه با قدری اختلاف دیگر آمده:

«در سنه سبع و تسعين و مأتین (۲۹۷) برفته از دنیا.... و روز نیروز خلیفه روز شنبه و گویندکی آخر روز آدینه برفت و روز شنبه دفن کردند»^(۱۸).

جامی تا ایام خود هر آنچه را که صاحبان تذکره، گفته‌اند، جمع نموده و می‌نویسد:

«در سنه سبع و تسعين و مأتین برفته از دنیا کذا فی کتاب الطبقات و الرسالة القشیریه و فی تاریخ البیاضی أنّه مات سنه ثمان و تسعين و مأتین و قبل سنه تسع و تسعين و مأتین و الله تعالی اعلم»^(۱۹) که علاوه بر ۲ تاریخ فوق تاریخ ۲۹۹ نیز ذکر کرده است. اکثر کتب بر یکی از این سه تاریخ اتفاق نموده‌اند به غیر از این، برخی نوادر نیز وجود دارد، من جمله صاحب آثار العجم که سال وفات را در ۲۵۷ ذکر نموده^(۲۰) که مورد استغراب راقم ریحانة الادب گشته، و گویا با تاریخ وفات استاد جنید و خال او یعنی سری سقطی مخلوط گشته است^(۲۱). بر تلس^۱ در کتابی که از او ترجمه شده تاریخ وفات را ۲۲۹ هجری مطابق با ۹۱۱ میلادی ذکر نموده که وقت میلادی آن مطابق تاریخ اصلی و سنه ۲۲۹ هجری گویا، سهو طبعی و اشتباه چاپی است^(۲۲) استاد همائی در غزالی‌نامه، جنید را از مشایخ قرن سوّم متوفی به سنه ۲۹۳^(۲۳) می‌داند که مأخذ عمده‌ای ندارد، نفوسی نیز که از جنید به علّی نام بُرده‌اند در هر قسمت تاریخی را ذکر نموده‌اند^(۲۴) من جمله استاد نفیسی در حکایتی که در تصوّف مرقوم فرموده‌اند در دو موضع یکی ۲۹۷ و ۲۹۸^(۲۵) و در دیگری ۲۹۸ و ۲۹۹^(۲۶) را رقم زده‌اند، شبکی همان قول ابن الجوزی را نقل می‌کند^(۲۷)، منشأ این اقوال، مرجع مؤلفین بعدی شده دکتر زرین کوب در جستجو در تصوّف^(۲۸) و بحر در کوزه^(۲۹)، تاریخ ۲۹۷ و در ارزش میراث صوفیه تاریخ ۲۹۸ و،^(۳۰) حناالفاخوری در تاریخ فلسفه خود^(۳۱) نیز همین سال را یاد کرده‌اند.

چند تحقیق مستند در مورد تاریخ وفات جنید به عمل آمده است. در تعلیقات قدسیّه توسط احمد طاهری عراقی، در بیان قول خواجه محمدپارسا فرموده:

«لسان التصوف شیخ ابوسعید احمد بن عیسی الخراز بود... وفات او در سنه سبع و

سبعین و مائین است پیش از وفات سید الطائفه جنید به بیست و دو سال»^(۳۲) تاریخ وفات ابوسعید خراز را ۲۷۷ دانسته و چون ۲۲ سال بر آن اضافه شود، وفات جنید به ۲۹۹ مذکور می‌گردد، اما مصحح محترم فقط قول اصح را ۲۹۸ که مورد اتفاق قدما است، قبول نموده است^(۳۳) علی حسن عبدالقادر که کتابی در شرح حال جنید نگاشته علاوه بر این تواریخ، تواریخ ۲۹۶ و ۲۹۷ و ۲۹۸ را قید نموده است و از این راه به تاریخ تولد جنید رسیده است^(۳۴) بدین طریق که، ابن الجوزی می‌نویسد:

«قد لقی الجنید من العلماء و درس الفقه علی ابی ثور و کان یفتی فی حلقة بحضرة و هو ابن عشرين سنة»^(۳۵) یعنی جنید بیست ساله بوده که بر حلقه درس ابی ثور حاضر شده است و در تاریخ بغداد که مأخذ ابن الجوزی بوده این از اقوال خود جنید محسوب شده است^(۳۶) به هر تقریر، چون ابو ثور به سال ۲۴۰ وفات یافته تولد جنید باید لا اقل قبل از ۲۲۰ اتفاق افتاده باشد که چون چندی بر حلقه درس او حاضر می‌شده باید سَنه تولد او را به ۲۱۵ قبلتر بُرد لذا بنا به برخی مصالح، دکتر عبدالقادر تولد جنید را ۲۱۰ روا داشته است^(۳۷). دکتر اسدالله خاوری تحقیق جالبی نموده‌اند که ذیلاً نقل می‌شود:

«... جنید ۷ ساله بود که سری او را با خود به حج برد و در مسجد الحرام در میان چهار صد پیر مسأله شکر می‌رفت (نقل از عطار)... سال ارتحالش را طبقات الصوفیه و رساله قشیری هر دو سال ۲۹۷ و تاریخ یافعی ۲۹۸ و به قولی سال ۲۹۹ را ضبط کرده جامی عین بیان آنها را نقل نموده قاضی شوشتی تنها بیان تاریخ یافعی را یادآور شده است مسلماً قول سلمی و قشیری که اقدم از دیگران و هر دو در این مورد اتفاق دارند راجح است بنابراین باستناد بیان عطار که «هنوز هفت سال نداشت که به سری پیوست و در هفت سالگی سفر حج گذاشت» چون رفتن از بغداد به مکه و بازگشت به آنجا با وسایل آن روز بیش از سالی به طول نمی‌انجامد جنید در سن ۸ سالگی به بغداد بازگشت او آبگینه فروشی کردی و هر روز به دکان شدی و سپرده‌ای فرو گذاشتی و چهار صد رکعت نماز کردی مدتی بر این برآمد دکان را به گذاشت و در دهلیز خانه سری خانه‌ای بود آنجا به نشست و پاسبانی دل خویش پیش گرفت ... و چهل سال بنشست» مدت مبهم تنها ایام آبگینه فروشی اوست که اگر با توجه به خدمات ازلی و فراست ذاتی جنید که عطار درباره وی آورده است «جنید همه درد و شوق و عشق

بوده است» سپس مدّت دکان‌داری جنید را بیش از یکی دو سال به حساب نتوانیم آورد و با این قراین خلوت چهل ساله‌اش در حدود ده سالگی آغاز شده است و چون سری در ۲۵۳ تا ۲۵۷ در گذشته است لاجرم شیخ را وقت مرگ خالو و استاد سری سنین عمر در حدود پنجاه (۵۰) بوده است و تا سال ۲۹۷ هم که خود خرّقه تهی نموده است مدّت ۴۴ سال بر مسند ارشاد تکیه داشته لذا عمرش در حدود ۹۴ تا ۹۵ سال و تولدش بین سنوات ۲۰۳ تا ۲۰۷ بوده است»^(۳۸).

دهخدا در لغتنامه خود، می‌نویسد وی به سال ۲۹۷ یا ۲۹۸ در ۹۱ سالگی در بغداد درگذشت^(۳۹) از مسطورات فوق مسلم آید که جنید در دههٔ اوّل قرن سوّم به سنوات ۲۰۳ تا ۲۰۷ متولد و بیش از ۹۱ سال زندگی و در سال‌های ۲۹۷ یا ۲۹۸ وفات نموده^(۴۰) و مدید حیات او قرن سوّم را شامل بوده است، مؤید این و البتّه با قدری تسامح آن است که انصاری گفته:

«وقتی جنید می‌گذشت نارسیده بود خرد دوازده ساله سری سقطی گفت اگر این غلام بزید، به مرگ او تصوّف از بغداد برخیزد پس ازین هفتاد سال بود» که پیدااست بیش از ۸۲ سال سن نموده است و اگر تاریخ وفات را همان ۲۹۷ گیریم سال تولد ۲۱۵ می‌شود که تقریبی است و همو در جایی دیگر می‌نویسد:

«سهل تستری که می‌برفت از دنیا گفت هیچکس مانده است که از این علوم سخن گوید گفت جوانیست به بغداد، جنید خوانند»^(۴۱) اگر وفات سهل ۲۸۳ باشد جنید در آن هنگام پیر کامل محسوب می‌شده نه جوان، لذا شاید بیانِ اهمّیت می‌کرده نه صحبت از وقتِ دقیق.

۳- موطن و منشاء:

در قدیمی‌ترین کتب تاریخی قریب به ایام جنید، در باب موطن و اصلِ خاندان جنید نقل شده:

«... الجنید... واصله من نهاوند الا انّ مولده و منشأه ببغداد»^(۴۱). در ترجمه از قشیریه نیز آمده:

«و ازین طایفه بود ابو القاسم الجنید بن محمد سید این طایفه است و امام ایشان بود اصل وی از نهاوند بود و مولد وی به عراق بود...»^(۴۲)

ابن الجوزی^(۴۳) و سبکی^(۴۴) نیز همین قول را تکرار نموده‌اند، زرکلی در «الاعلام» می‌گوید:

«الجنید بن محمد بن الجنید البغدادی الخزاز أبو القاسم صوفی من العلما بالدين مولده و منشاء و وفاته ببغداد اصل ابيه من نهاوند»^(۴۵). اما این مسئله هم در بین قدما و همه در بین متأخرین مورد اختلاف بوده است که فی الحقیقه آیا ایرانی بوده یا خیر؟ مثلاً خطیب بغدادی در تاریخ خود که از اقدم تواریخ محسوب می‌شود تحریر نموده: «اخبرنا اسماعیل بن احمد الحیری اخبرنا محمد بن الحسين النیسابوری قال سالت ابا القاسم النصر آبادی قلت له: الجنید کان من اهل بغداد؟ قال هو بغدادی المنشاء و المولد ولكن سمعت مشايخنا به بغداد يقولون كان اصله من نهاوند قديماً»^(۴۶). برخی او را متولّد نهاوند دانسته‌اند، مانند هانری کریین^{*}، که البته می‌تواند صحیح باشد او نوشته:

«جنید، ایرانی الاصل در نهاوند به دنیا آمد و در همه عمر در عراق یا به عبارت بهتر در بغداد متوطن بود...»^(۴۷) که تبعیت از استاد خود لویی ماسینیون نموده است^(۴۷ا). حتّی صفت بغدادی جنید را کسانی، به ایرانی تبدیل نموده و او را ایرانی دانسته‌اند^(۴۸)، و چون اینان بر این راه رفته‌اند، نفوسی دیگر ره افراط و تفریط برگزیده‌اند، و می‌نویسند:

«أبو القاسم جنید بن محمد نهاوندي (بغدادی) متوفى به سال ۲۹۷ تا ۲۹۹ هجری از مشایخ بزرگ و دانشمند تصوّف ایرانی است وی که فیلسوف علم الهیات بوده است از صوفیان اولیه ایرانی به شمار می‌رود»^(۴۹)، افرادی نیز راه میانه پیش گرفته و احتمال هر دو شق را داده‌اند مانند این که نوشته شده:

«با أبو القاسم الجنید که حدود سال ۲۱۰ ق / ۸۲۵ م در نهاوند یا احتمالاً در بغداد از پدر و مادری که از نهاوند به بغداد کوچ کرده بودند تولّد یافته بود به قلّه دیگر مکتب بغداد می‌رسیم»^(۵۰) آنچه مسلم آید، آن است که جنید مدید ایّام حیات را در بغداد گذرانده و اصلیّت ایرانی داشته و از خاندان ایرانی بوده و حتّی با ایرانیان قریب المعاشرة بوده چه که قشیری در رساله خود که از متون اولیه تصوّف اسلامی است

حکایتی نقل نموده که ماحصل آن چنین است:

«عبدالوهاب گوید به نزدیک جنید بودم بوقت موسم، بسیاری عجم و مولدان گرد وی نشسته بودند مردی پانصد دینار بیاورد و پیش او نهاد و گفت برین قوم تفرقه کن، جنید گفت: جز این مال دیگر داری؟ گفت: دارم و بسیار دارم، گفت: دیگر مال همی باید؟ گفت باید. گفت: بردار که تو اولی تری باین زر و قبول نکرد»^(۵۱).

که حاکی از این است که اولاً جنید معاشرت با عجم و مولدان می نموده و مولد، به اصطلاح عرب شخص عجمی است که در آداب عرب پرورش یافته باشد، در کشف اصطلاح الفنون نقل است که مولدان، گروهی باشند از عجم که در دیار عرب متولد گشته و در آنجا نشو و نما یافته باشند و یا عکس آن^(۵۲)، ثانیاً، در زمان او تمایل به نسب ایرانی و افتخار به آن رایج بوده و با توجه نهضت شعوبیه در این قرن، یعنی قرن سوم، که اعلم آنان جاحظ می باشد^(۵۳)، چنین گمانی خارج از تصور و تحقیق نمی باشد، لذا لابد از این است که جنید در نسبت وطن، به ایران منسوب، و الا حداقل آن است، خاندانی ایرانی داشته، و در غیر این صورت تمایل به عجم و معاشرت با ایشان در او بوده است. اما باید دانست که عالم قلب و جان و دل با عنصر آب و خاک و گل، مقایسه نگردد. عارفی چون جنید، اگر به صفای روح پردازد، حقیقت روح گردد و روح را تقدیس از زمان و مکان واجب است پس ارجح آن باشد که او، چون دیگر عارفان حقیقی به مثل مولانا، از آن عالمی باشند و در محدوده مکانی ننگند.

۴ - طفولیت و کودکی جنید:

اگرچه از ایام صباوت جنید مطالب عدیده‌ای به دست نیامده ولی از برخی حکایات معدودی که باقی مانده، اشاراتی بر آن ایام می توان یافت من جمله در حکایت نسبت مفضللی از عطار، چنین نقل شده:

«ابتدای حال او آن بود که از کودکی باز درد زده بود و طلب‌گار و باادب و فراست و فکرت بود و تیز فهمی عجب بود یک روز از دبیرستان به خانه آمد پدر را دید گریان گفت چه بوده است؟ گفت: امروز چیزی از زکوة پیش خال تو برده‌ام، سری قبول نکرد، می‌گیرم کی عمر خود درین پنج درم برده‌ام و این خود هیچ دوستی را از دوستان خدای نمی‌شاید جنید گفت به من ده تا بدو دهم و بستاند. به او داد جنید روان

شد و در خانه خال بزد و در بکوفت، گفتند: کیست؟ گفت: جنید، در بگشایید و این فریضه زکوة بستان سری گفت نمی ستانم گفت بدان خدای که با تو این فضل و با پدرم آن عدل کرد کی بستانی سری گفت ای جنید با من چه فضل کرد و با او چه عدل؟ جنید گفت با تو آن فضل کرده است که تو را درویشی داد و با پدرم آن عدل کرده است که او را به دنیا مشغول گردانید تو اگر خواهی قبول کنی و اگر خواهی رد کنی او اگر خواهد و اگر نخواهد زکوة سال به مستحق باید رسانید. سری را این سخن خوش آمد گفت: ای پسر بیش از آنک این زکوة قبول کنم تو را قبول کردم در بگشاد و آن زکوة بستد و او را در دل خود جای داد و جنید هفت ساله بود که سری او را به حج برد در مسجد حرام مسئله شکر می رفت در میان چهار صد پیر چهار صد قول بگفتند در شرح بیان شکر، هر کسی قولی، سری با جنید گفت تو نیز چیزی گوی گفت شکر آن است که نعمتی که خدای تو را داده باشد بدان نعمت در وی عاصی نشوی و نعمت او را سرمایه معصیت نسازی چون جنید این بگفت هر چهار صد پیر گفتند احسنت یا قرة عین الصدیقین، و همه اتفاق کردند که بهتر ازین نتوان گفت. تا سری گفت یا غلام زود باشد که حظ تو از خدای زبان تو بود جنید گفت من بدین می گریستم که سری گفت پس سری گفت این از کجا آوردی؟ گفتم از مجالست تو، پس به بغداد آمد و آبگینه فروشی کردی، هر روز به دکان شدی و پرده فرو گذاشتی و چهار صد رکعت نماز (!) کردی مدتی برآمد دکان رها کرد و خانه بود در دهلز خانه سری در آنجا نشست و به پاسبانی دل مشغول شد و سجاده در عین مراقبت باز کشید تا هیچ چیز دون حق بر خاطر او گذر نکرد و چهل سال همچنین به نشست چنانک سی سال نماز خفتن بگزاردی و بر پای به ایستادی و تا صبح الله می گفتی و هم به آن وضو، نماز صبح بگزاردی»^(۵۴).

آنچه در این حکایت، مذکور و مشهود است، نشان از حدّ نظر و ذکاوت جنید در ایام طفولیت دارد، اگر حکایت نقل شده از عطار خالی از غلو باشد، به راستی، گفت و گو و مکالمه او با خال خود سری سقّطی، که بعدها، سمت ارشاد او را یافت، نشان از وفور تعقل او دارد، که عطار از آن به اعجاب آمده است، همین صفت، از ممیّزات مشخّص جنید بوده و قوه استدلال او را به حدّ تبخّر و تفنّن در نزد عامّه مشهور نموده است به نوعی که از او به نام معلّم الهیات و نیز متکلمین یاد نموده اند^(۵۵). علاوه بر این، عواطف رقیق عمیق او صورتی دیگر از سیرت حمیده اش دارد، که عطار از او بنام «درد زده» یاد کرده

است. اگرچه در بحث لغوی، درد زده را مریض و علیل و بیمار، نیز معنا کرده‌اند،^(۵۶) اما بعید است که جنید در صباوت به علت و مرض دچار شده باشد و با توجه به حکایات عدیده درد زده را می‌توان، حکایت از رنج ذاتی بودن در دنیا دانست که «إِنَّمَا الدُّنْيَا دَارُ اللَّعَبِ وَ الْمَشَقَّةِ» که عارف حقیقی را با نظاره بدان دست می‌دهد.

هر که او بیدارتر پر در دتر هر که او آگاه‌تر رُخ زردتر^(۵۷)

و با اینکه در «ابتدای حال» برای او در سنین خردسالی چنین کمالی حاصل شده است و با جوابی که در حقیقت شکر بیان نموده، «حال» او را آشکارتر نماید. عطار، ابتدای حال جنید را به خوبی وصف نموده که ملاحظه شد، اما چون در شرح حال اغلب مشایخ معمولاً از «سبب توبه» عنوان می‌دهند، این مسئله برای جنید نوعی دیگر است. از مقایسه جنید با دیگر مشایخ چون مالک دنیار که عبادت حق لِأَجْلِ تَصَرُّف و تولای مسجد می‌نموده^(۵۸) یا قصه حبیب عجمی که از مالداران و رباخواران بصره محسوب می‌شد و این که غذایش به خون تبدیل شد و سبب انتباهش گشت و یا آنچه در وصف عتبة الغلام آمده، و یار هزنی فضیل عیاض و تبثُّش^(۵۹)، و یا «ابتدا حال» ابراهیم بن ادهم و پادشاهیش در بلخ که مورد تحقیق عمیق واقع شده^(۶۰) و یا سبب توبه ذوالنون مصری که معروف به علم بود و برای تحریر حقانیت زاهدان به سفر رفت،^(۶۱) یا عشق و عاشقی عبدالله مبارک و تحمّل بلا و انتظار معشوق به وقت زمهریر و تنبه او^(۶۲)، یا سفیان ثوری که؛ بابی ادبی، قصد مسجد کرد و تنبّش که محویت از جریده انسان آمد^(۶۳) و یا تبلیغ شقیق بلخی مر عبده اوئان را و جواب کافر در ارتباط با تجارت شقیق،^(۶۴) می‌توان بی‌آلایشی و پاکی فطرت جنید را شاهد آورد که البته خود از اغراق طفولیت با یزید بسطامی و غیره خالی است ولی معقول می‌باشد، در چنین جایی، بنابر ضبط عطار، به دبیرستان می‌رفته و تحصیل درس می‌نموده، و از آن جمله قرآن می‌آموخته است. هدف این مکتب خانه‌ها، آشنا نمودن شاگرد با خواندن و نوشتن و علی‌الخصوص معارف دین می‌بوده، که مواد درسی آن شامل امّ الکتاب، احادیث نبوی، و صرف و نحو و ادبیات عرب و علم اخلاق می‌شده است^(۶۵). ولی جنید هم‌زمان با تحصیل، کسب معاش نیز می‌نموده و به قول عطار شغلش «آبگینه فروشی» بوده است. توجه به اعمال شریعت و رعایت حدود و احکام الهی در نزد جنید از اهمّیت بسیاری برخوردار بوده است، سفر حجّی که در معیت خال خود سقطی، در سن هفت سالگی نموده و نیز از رکعات بسیار زیاد نمازی که در پس پرده، با نیتی مقدّس در همان خردسالی ادا می‌نموده و این که بر

نوافل ساعی بوده، و همتش در تادیه حقوق الله زکوة، مُستند کافی بر این مقصد می باشد این همه خود از طفلی که کم از ۷ سال دارد و هنوز به سن شرعی نرسیده، اگر اعجاب نباشد، کم نظیر است و احتیاجی برای یافتن نقطه تحوّل روحی جنید نخواهد بود. جنید باید در سنین کودکی آشنا با مصطلحات ابتدایی تصوّف بوده باشد چه در تشخیص «فضل» و «عدل» خدا که البته از ابحاث متکلمین محسوب است و یا بیان حجت اثر او در حقیقت شکر و یا تعزیز و تکریمی که به خال و شیخ خود سقطی در سن ۷ سالگی می نموده همگی حاکی از این آشنایی است و این شناسایی خود می بایست در خاندانی حاصل شده باشد که توجه به اهل تصوّف داشته و این، با تادیه امر زکات به سری سقطی به عنوان «زکوت مال بمستحق باید رسانید» که از صوفیان شهر بغداد بوده، قابل توجیه است^(۶۶). البته این همه نکات جالب در حیات و طفولیت جنید را نباید با آنچه از لوازم حال اطفال است مغلوّط کرد مثلاً در حکایت زیر، انصاری نقل نموده:

«جنید گوید هفت ساله بودم پیش حلقه سری سقطی فرا دوستم در بازی، مرا باز خواند، سلام کردم»^(۶۷) و پیدا است که به اقتضای سنّ با هم سالان خود بازی می نموده است.

۵ - ایام دانشجویی و طی مدارج جنید:

صحبت از علم و حال و مقام جنید از اهمّ فصول حیات اوست، اجتماع علم و حال توأماً و معاً که ندره در برخی از مشایخ صوفیه مشاهده می شود در جنید به نحو بارزی آشکار است. وصف جمیلی از این کمال جنید توسط یکی از مشایخ صوفیه و در عین حال، شاگرد او جعفر بن محمد الخلدی به میان آمده که در تاریخ بغداد نقل شده است: «جعفر بن محمد الخلدی یقول: لم نرفی شیوخنا من اجتماع له علم و حال غیر ابی القاسم الجنید و الا فاکثرهم کان یكون لاحدهم علم کثیر و لایکون له حال و آخر یكون حال کثیر و علم یر و ابوالقاسم الجنید کانت له حال خطیرة و علم عزیز فاذا رایت حاله رجّحته علی علمه و اذا رایت علمه رجّحته علی حاله»^(۶۸).

که مأخذ اقوال سبکی^(۶۹) و دیگران بوده است. چون دانسته آمد که جنید در کودکی ملازمت علم می نموده و دبیرستان می رفته می توان به راحتی فهمید که باقی ایام حیات را نیز بر حسب ذوق ذاتی و میل فطری، تدرّج در مدارج علم می کرده است، اشتیاق جنید را می توان از اقوال

او دریافت او می‌گوید:

«اگر دانستمی که اندر زیر کبود آسمان خدای تعالی را علمی بودی بزرگوارتر از این علم که با اصحاب می‌گویم قصد آن کردمی و به دست آوردمی»^(۷۰).

همو سپس می‌گوید:

«قال الجنید ذات یوم: ما اخرج الله الى الارض علماً وجعل للخلق اليه سبيلاً الا وقد جعل لي فيه حظاً ونصيّاً»^(۷۱).

حتّی در یکی از رؤیاهایی که او در همان ایام دیده، از این علاقه که به مصداق کریمه (ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء) از مواهب رحمانی است، چنین نقل شده:

«رایت فی المنام کان النبی ص اخذ بعضدی من خلفی فما زال یدفعنی حتّی اوقفنی بین یدی الله تعالی فسألت جماعه من اهل العلم فقالوا انک رجل تقود العلم الى ان تلقی الله تعالی»^(۷۲)، نفوسی که به دیدار جنید فایز می‌شدند از وفور علم جنید متعجب بل متحیر می‌شدند، من جمله از ابوالقاسم کعبی نقل شده:

«رایت لکم شیخاً به بغداد یقال له الجنید بن محمّد، مارات عینای مثله کان الکتبة یحضرونه لالفاظه و الفلاسفة یحضرونه لدقة معانیه و المتکلمون یحضرونه لزمام علمه و کلامه بائن عن فهمهم و کلامهم و علمهم»^(۷۳).

ابوالقاسم کعبی، خود از مشاهیر متکلمین محسوب می‌گردد مجملی از زندگی او چنین است: «احمد بن عبیدالله بلخی کعبی مکنّی به ابوالقاسم از معتزلیان بغداد بود و شاگرد خیاط معتزلی که به سال ۳۱۹ ه. ق. درگذشت او راست: اوائل الادله فی اصول الدین، تجرید الجدل، تهذیب فی الجدل»^(۷۴)، کعبی از مشاهیر قرن سوم به شمار می‌آید چنان‌که در کتاب خاندان نوبختی صفحات عدیده‌ای به ذکر او اختصاص یافته است. چنین قضاوتی از چنین شخصی در باب جنید حایز اهمیت است زیرا نشان از تبخّر، تفنّن و تعمّق جنید در علوم مختلفه رایج در ایام خود دارد. ابن کيسان نحوی که مؤلف تاریخ بغداد از او یاد نموده و در عین حال نحو از دو فرقه کوفیین و مصریین آموخته و جمع این دو می‌نموده، به قسمی که رؤسا و اشراف و بزرگان بر مجالس بحث او حاضر می‌شدند به طوری که بر درب منزلش قریب به صد اسب ایستاده، و در سنه ۲۹۹ وفات یافته، و کتب او مرجع نحویین بوده است، در ضمن ملاقاتی با جنید چنین شهادتی داده که انصاری در تفسیر قرآن خود ضبط کرده است:

«حکى ان ابن كيسان النحوى حَضَرَ مجلس الجنيد يوماً فقال يا ابا القاسم ما تقول فى قوله عز وجل (سنقرئك فلا تنسى) فاجابه مسرعاً كأنه تقدم السؤال قبل ذلك باوقات لا تنسى العمل به، فاعجب ابن كيسان ذلك اعجاباً شديداً و قال لا يفضض الله فاك مثلك تصدّر قوله أنه يعلم الجهر و ما يخفى»^(۷۵) که البته مأخوذ از تاریخ بغداد و قول خطیب بغدادی است^(۷۶)، ابن کلاب که از متکلمین بانی حشویه، بنا بر ضبط مورخین محسوب است، و مناظراتی با عباد بن سلیمان داشته و قائل به این که «کلام خدا خدای باشد» و عباد در این قول، ابن کلاب را ترسا خوانده و صاحب تألیفاتى چون کتاب الصفات، کتاب خلق الافعال و کتاب الردّ على المعتزله^(۷۷) بوده، و قصد بر تألیف کتاب ردّ بر جمیع مذاهب، داشته چون به ذکر صوفیان می رسد روش خود را عوض می کند. حکایت جالبی از برخورد او با جنید، نقل شده که چنین است:

«كَمَا صَنَّفَ عبدالله بن كلاب كتابه الذى ردّ فيه على جميع المذاهب سأل عن شيخ الصوفيه، فقيل له الجنيد فسأله عن حقيقة مذهبه، فقال: مذهبنا افراد القدم عن الحدث و هجران الاخوان و الاوطان و نسيان مايكون و ما كان فقال ابن كلاب هذا كلام المعارف ثم قال اعد على لا بتلك العبارة استعاده الثالثة فاعاده بعبارة اخرى فقال امله على فقال لو كنت اجرده كنت امليه فاعترف بفضل»^(۷۸).

ترجمه مختصری از این حکایت را انصاری نموده:

«عبدالله کلاب بزه نوم بیرون کرده بود به کلام خود، وی را گفتند چرا بر صوفیان چیزی ردّ بیرون نکنی گفت من ایشان را علم نشناسم، ویرا گفتند اینجا پیری است استاد و سره ایشان و وی را علم است و اشارت بیرون علم عالم، وی بیامد و سخن جنید به شنید و از وی سؤال ها کرد و جواب داد. برخاست شاگرد را گفت که اگر در روی زمین قومست که کلام ما بر ایشان برناید، اینان اند و علم که علم ما رد کنند و کم آرد علوم اینان است»^(۷۹). این چنین شهاداتی درباره علم جنید خود بنفسه حکایت از تلمذ و البته تبخّر او در جمیع علوم و فنون بالاخص علم کلام دارد که در قرن سوّم در اوج خود می بود. چنانکه در مقدمه همین کتاب مرقوم شد متکلمین و مسائلی که طرح می نمودند، در ابعاد وسیعی، جالب انتظار متفکرین آن ایام می بود، پس ناگزیر جنید با علاقه ای که به تحصیل علوم داشته باید به علم مناظره و جدل پرداخته و تفننی حاصل نموده باشد زیرا ابن الکلاب و کعبی متکلم، از علم او متعجب و متحیر شدند. ابن خلدون حکایت زیر را نقل نموده:

«و جنید بقومی گذشت که در میان ایشان برخی از متکلمان به افاضه در علم کلام پرداخته بودند آنگاه پرسید که این گروه چه کسانی هستند؟ گفتند آنها گروهی باشند که خدا را با ادله از صفات حدوث و نشانه‌های نقص، منزّه می‌سازند جنید گفت نفی عیب در جایی که عیب محال باشد خود عیب است»^(۷۹A). لذا در اقوال جنید می‌توان احاطه به علم کلام را دریافت.

از جمله علوم می‌که در زمان جنید رایج بوده فلسفه و عرفان است که هم‌زمان با او با تأسیس بیت‌الحکمة بغداد و نهضت ترجمه کتب، دارای اهمیت بوده است و از جمله افکار فلاسفه آن ایام، عقاید فلوطین است که برخی، تبخّر جنید را تا آنجا وصف نموده‌اند که او را مروج و مبلغ عقاید نوافلاطونی فرض نموده‌اند.^(۸۰) اقوال او در معرفه‌الله و نیز توحید و اینکه، افکار بدیعی در باب عقاید فلسفی از او مطرح شده این ظنّ را قوی می‌کند. بار دیگر نقل خطیب بغدادی را به زبان محقق دیگر باید خواند که:

«حکما، جنید را به سبب اندیشه‌های باریکش تعظیم می‌کردند و به حضرتش می‌رفتند»^(۸۱).

و در علوم متداول در زمان خود چون فقه نیز به تعلیم پرداخته است. عبارت حافظ ابو نعیم در این باره چنین است:

«و کان فی اوّل امره یتفقّه علی مذهب أصحاب الحديث مثل ابی عیید و ابی ثور فاحکم الاصول»^(۸۲).

خطیب بغدادی در سه موضع از این مورد یاد نموده:

«سمع بها الحديث و لقی العلماء و درس الفقه علی ابی ثور و صحب جماعة من الصالحين و اشتهر منهم بصحبة الحارث المحاسبي... و صار شیخ و قته و فرید عصره فی علم الاحوال و الکلام علی لسان الصوفیه، و طریقه الوعظ، و له اخبار مشهوره، و کرامات مأثوره و اسند الحديث... قد سمع الحديث الكثير من الشيوخ و شاهد الصالحين و اهل المعرفة و رزق من الذکاء و صواب الجوابات فی فنون العلم ما لم یز فی زمانه مثله عند احد من قرنائیه و لا ممن ارفع سنأ منه، ممن کان منهم الی العلم الباطن و العلم الظاهر فی عفاف و عزوف عن الدنيا و ابقائها لقد قیل لی انه قال ذات یوم کنت افتی فی حلقة ابی ثور الکلبی الفقیه، ولی عشرون سنة... کان الجنید یتفقّه لابی ثور و یفتی فی حلقة ابی ثور بحضرته...»^(۸۳) که مأخذ قول ابن الجوزی^(۸۴) و سُبکی^(۸۵) و

حافظ ذهبی در العبر^(۸۶) و دیگران نیز بوده است. ترجمه مختصری از این عبارات را می‌توان از قول نایب الصدر شیرازی در طرایق الحقایق، آورد:

«و در سن هفت سالگی به تحصیل فقه و سایر علوم رسمیه پرداخته و چون اشتداد بلیه تقیه به ازدیاد رسیده بودند مذهب صوری را گاه به سفیان ثوری منسوب می‌داشت و فقه نزد ابوعلی ثور که مهین شاگرد امام شافعی بوده تحصیل می‌نموده در باب ثلثین از کتاب مستطرف در احوال جنید مذکور است و کان یفتی و هو ابن عشرين سنة و به اندک زمانی پایه فضل او به جایی رسید که فقها به تلمیذی خدمتش تفاخر داشتند»^(۸۷).

اما این ابی‌ثور بنابر ضبط و نگارش مورخین نامش: «ابراهیم بن خالد بن ابی الیمان الکلبی مولد او به بغداد وی نخست در فقه از اصحاب رأی بود و پس از آنکه در بغداد درک صحبت امام شافعی کرد از طریقه عراقیان بگشت و مذهب شافعی گرفت و سپس خود عقایدی خاص در مذهب شافعی بادید کرد که می‌توان آن را طریقه دیگری از مذاهب عامه به شمار آورد و فقهای ارمینیه و آذربایجان تا قرن چهارم بر مذهب او بودند وفات وی سال ۲۴۰ یا ۲۴۶ بود او راست کتاب احکام القرآن، کتاب الطهارة، کتاب الصلوة، کتاب الصیام، کتاب المناسک»^(۸۸) بنابراین اگرچه در فلسفه و قرآن، از اساتید جنید، اطلاعی در دست نیست ولی می‌توان گفت که در فقه استادش ابو ثور می‌باشد. از دیگر اساتیدی که شاید جنید در نزدش تلمذ نموده ابو عبید، قاسم بن سلام بن مسکین بن زید جمحی هروی لغوی بنابر ضبط حلیه الاولیا می‌باشد، او که مردی کامل و بارع، صاحب دین و مذهب نیکو و فضلی نادر بود، صاحب تألیفات بسیاری در حدیث و قرآن می‌باشد و در نزد محدثین لاجل تصنیف کتاب غریب الحدیث اعتباری تام یافت اگرچه او در بغداد زندگی نمی‌کرد و بنابر ضبط ابن الجوزی در سنه ۱۵۴ ه. ق. تولّد یافته بود ولی در اواخر عمر به بغداد آمده، مردم بر او گرد و کتب او را از وی شنیدند و چون به زیارت مکه و مدینه رفت و بین سنوات ۲۲۲ تا ۲۲۴ وفات یافته است»^(۸۹)، احتمال آنکه جنید توانسته باشد بر حلقه درس او جمع آید و استفاضه کامل برده باشد، بسیار است، ولی باید دانست که این در سنّ جوانی جنید اتفاق افتاده است و چون نزد این دو استاد کامل فقه و حدیث و اصول فراگرفت در اندک زمانی به تفقه و دیانت در نزد عام و خاص، ممتاز گشت، به نوعی که، ابوالعباس

احمد بن عمر بن شریح از جمله فقهاء و متکلمین شهیر شافعی مذهب، که بنابر ضبط ابن الندیم در الفهرست، در سنه ۳۰۵ وفات یافته و صاحب کتاب مختصر فی الفقه می باشد بنا بر نقل خطیب بغدادی، خود را شاگرد جنید دانسته و برکت مجالست با جنید را در نظر داشته، عین عبارت صاحب تاریخ بغداد است:

«ابا الحسین علی بن ابراهیم حداد يقول حضرت مجلس ابی العباس بن شریح فتکلم فی الفروع و الاصول بکلام حسن اعجبْتُ به فلما رأى اعجابی قال لی: تدری من این هذا؟ قلت: يقول القاضي، فقال هذا بركة مجالستي لابی القاسم الجنید بن محمد...»^(۹۰) و این قول مأخذ قشریه^(۹۱) و سُبکی^(۹۲) به نوعی دیگر بوده و توسط صاحب ریحانه الادب^(۹۳) و خوانساری صاحب روضات^(۹۴) مؤید و مؤکد گشته است. این شهرت و تبخر در فقه در تمام مراحل حیات با جنید همراه بوده است، به قسمی که بوده اند کسانی که جنید را فقیه محض می دانسته و جز فقه از او انتظاری نداشته اند، من جمله لویی ماسینیون می نویسد:

«در آن روزگار یکی از معروف ترین و پیشوایان اهل حدیث به شمار می رفت او در فقه شاگرد ابو ثور الکلبی... بود جنید در این زمان مجتهدی مسلم بود که عموم فرق دینی اسلامی او را مقتدای خویش می خواندند... او رئیس صومعه و دیر نبود بلکه بنابر عرف و عادت، استادی بود که در مجلس خانه خود درس می گفت... زیرا ابن شریح برای کنجکاوی به آنجا رفت...»^(۹۵)

نفوسی نیز علم او را منحصر در فقه دانسته و یادآوری نموده اند که شاگردان مکتب عرفانی جنید چون جریری و رؤیم نیز همانند او، از فقهاء و علما محسوب می شده اند.^(۹۶) و این صفت تفقه جنید در حکایت منقوله در زیر به نحو بارزی مشخص است حکایت را عزالدین محمود کاشی به قلم آورده:

«مشهور است که وقتی جمعی از منکران، پیش خلیفه، تقبیح صورت حال متصوفه کردند و ایشان را به کفر و زندقه منسوب گردانیدند و به غمز و سعایت کار به جایی رسانیدند که خلیفه، به قتل ایشان اجازت داد و هر که از ایشان معروف و مشهور بود الا جنید رحمه الله که به فقه و دیانت تمیزی و شهرتی داشت همه را به جهت ضرب رقاب حاضر کردند ابو الحسین نوری رحمه الله از ایشان، در پیش آمد. گفتند چرا در این باب مبادرت جویی؟ گفت اوثر علی اخوانی بفضل حیاة ساعة. در حال، این خبر

بدار الخلافه رسانیدند و قتل ایشان را در توقّف داشتند و خلیفه را این معنی شگفت آمد و به خلاص ایشان فرمان داد»^(۹۶).

فریدالدین عطار حکایت را به صورت زیر تحریر نموده:

«نقلست که چون غلام خلیل به دشمنی این طایفه برخاست و بیش خلیفه گفت که جماعتی پدید آمده‌اند که سرود می‌گویند و رقص می‌کنند و کفریات می‌گویند و همه روز تماشا می‌کنند و در سرداب‌ها می‌روند پنهان و سخن می‌گویند. این قومی اند از زناده، اگر امیرالمؤمنین فرمان دهد، به کشتن ایشان، مذهب زناده متلاشی می‌شود، که سر همه این گروه‌اند. اگر این چیز از دست امیرالمؤمنین آید، من او را ضامنم به ثوابی جزیل، خلیفه در حال فرمود تا ایشان را حاضر کردند و ایشان ابو حمزه و ارقام و شبلی و نوری و جُنید بودند. بس خلیفه فرمود تا ایشان را به قتل آرند. سیاف قصد کشتن ارقام کرد نوری بجست و خود را در پیش انداخت به صدق، و به جای ارقام بنشست، و گفت: اوّل مرا به قتل آر، طرب کنان و خندان. سیاف گفت: ای جوانمرد هنوز وقت تو نیست، و شمشیر چیزی نیست که بدان شتاب زدگی کنند. نوری گفت: بناءً طریقت من بر ایثار است و من اصحاب را بر ایثار می‌دارم و عزیزترین چیزها در دنیا زندگانی است، می‌خواهم تا این نفّسی چند، در کار این برادران کنم تا عمر نیز ایثار کرده باشم، با آنک یک نفس در دنیا نزدیک من دوستر از هزار سال آخرت، از آنک این سرای خدمت است و آن سرای قربت، و قربت من به خدمت باشد. چون این سخن بشنیدند، از وی در خدمت خلیفه عرضه کردند خلیفه از انصاف و قدم صدق او، تعجّب آمد. فرمود که توقف کنید و به قاضی رجوع فرمود تا در کار ایشان نظر کند. قاضی گفت بی حجتی، ایشان را منع نتوان کرد. پس قاضی دانست که جنید در علوم، کامل است و سخن نوری شنیده بود. گفت ازین دیوانه مزاج، یعنی شبلی چیزی از فقه بپرسم کی او جواب نتواند داد. پس گفت از بیست دینار چند زکوة باید داد؟ شبلی گفت: بیست و نیم دینار. گفت: این زکوة این چنین که نصب کرده است؟ گفت: صدیق اکبر رضی الله عنه، کی چهل هزار دینار بداد و هیچ باز نگرفت. گفت این نیم دینار چیست که گفتی؟ گفت غرامت را که آن بیست دینار چرا نگاه داشت تا نیم دینارش بیاید داد. پس، از نوری مسئله پرسید از فقه، در حال جواب داد قاضی خجل شد آنگاه نوری گفت ای قاضی این همه پرسیدی و هیچ نپرسیدی که خدای را مردان اند که قیام

همه بدوست، و حرکت و سکون همه بدوست، و همه زنده بدواند، و پاینده به مشاهده او، اگر یک لحظه از مشاهده حق باز یابند جان از ایشان بر آید، بدو خسبند و بدو خورند و بدو گیرند و بدو روند و بدو بینند و بدو شنوند و بدو باشند علم این بود، نه آنک تو پرسیدی. قاضی متحیر شد، و کس به خلیفه فرستاد که اگر اینها مُلحد و زندیق اند من حکم کنم کی در روی زمین یک مَوْحَد نیست. خلیفه ایشان را بخواند و گفت: حاجت خواهید. گفتند: حاجت آن است که ما را فراموش کنی، نه به قبول خود ما را مشرّف گردانی و نه به ردّ مهجور کنی که ما را ردّ تو چون قبول تست و قبول تو چون ردّ تو است. خلیفه بسیار بگریست و ایشان را به کرامتی تمام روانه کرد»^(۹۷).

در این حکایت، جنید را چون سایرین، که مسجون در دست معاندان بودند، معرّفی نموده، ولی آنچه مانع از تعرّض به او شد، تفقّه او در علم فقه است. اما قشیریه، فقه را مستمسک جنید در فرار از شهر داند^(۹۸) و برخی نیز این قول را نقل نموده اند^(۹۹). اما غلام خلیل، همان است که در نعت او هجویری گفته:

«این غلام الخلیل مردی مُرائی بود و دعوی پارسایی و صوفی گری کردی، خود را در پیش خلیفه و سلطانان معروف گردانیده بود به مکر و شعبده، و دین را به دنیا بفروخته، چنانک اندر زمانه ما بسیارند، و مساوی مشایخ و درویشان بر دست گرفته بود در پیش خلیفه، و مرادش آن بود تا مشایخ، مهجور کردند و کس برایشان تبرّک نکند تا جاه و ی بر جای بماند»^(۱۰۰).

که همین کلمات را عطار از هجویری اخذ و نقل نموده است^(۱۰۱). بنابر ضبط ابن الندیم او صاحب کتاب الدّعا، کتاب الانقطاع الی الله، کتاب الصلوة و کتاب المواعظ است،^(۱۰۲) و از معاندین معروف طبقات مختلفه صوفیان می باشد^(۱۰۳). به هر تقدیر آنچه بنا به گفته عطار لطیف می نماید آن است که «جنید در علوم کامل است». از مراحل عرفانی و تعلیمات روحانی جنید، در بحثی دیگر سخن خواهد رفت، آنچه باید در این مبحث نوشت، آن است که مشایخ صوفیه در علوم و فنون تبخّر داشته اند. مقارن آخرین سنّات حیات جنید، ابوالحسن عبدالرحمن عمر بن محمد بن سهل صوفی رازی تولّد یافت او منجمی به نام بود، و تا سرحدّ نبوغ، تحقیقات نجومیه او معروف و مشهور است^(۱۰۴). و قبل از او از زنون مصری در کیمیا و ترویج علم شیمی توسّط او نام برده اند، اگرچه فارابی را در طبقات صوفیان، نامی نیست اما تشبّه به

کیفیت زندگانی صوفیان، اورا صوفی می‌نمایاند، که «من تشبه بقوم فهو منهم»^(۱۰۵)، لذا این حقیقت که صوفیان در آن روزگار، نه از لاطایلان، بلکه از وجوه مؤمنان محسوب می‌شدند امری است که شاید در ادوار بعدی نادر شمرده می‌شود. شکوه هجویری در ایام خود، دلیل شکوه صوفیان قبل از اوست که:

«بدان‌که اندرین زمانه ما این علم به حقیقت مندرس گشته»^(۱۰۶).

و بعد از هجویری خود پیداست که چه باید گفت. از جنید احادیثی منقول و مضبوط است و نام او در سلسله اسانید برخی احادیث مرقوم شده است. من جمله در حدیث: «اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله»^(۱۰۷).

و یا آن‌که شیخ بهائی به نقل از منازل السائرین نقل نموده است:

«از حمزه بن محمد بن عبدالله از ابوالقاسم عبدالواحد بن احمد هاشم صوفی از ابو عبدالله علان بن زید دینوری صوفی از جعفر بن خلدی صوفی از جنید بغدادی از سری سقطی از معروف کرخی از حضرت صادق از پدرش از جدش از علی بن ابیطالب از رسول خدا روایت کرده آن حضرت فرمود: بدست آوردن حق همان اندازه رنج دارد که انسانی در غربت بسر برد»^(۱۰۸).

که قصد نه تحقیق در صحت و سقم حدیث است بلکه در اثبات آن است که جنید در ردیف محدثین ایام خود معروف و مذکور بوده است. برای آخرین توجه به فقاهت جنید کافی است از مولانا جلال الدین بلخی، آنچه را که در فیه مافیه منقول است، درج گردد:

«ابا یزید (بسطامی) را پدرش در عهد طفلی به مدرسه برد که فقه آموزد چون پیش مدرّسش برد گفت هذا فقه الله گفتند هذا فقه ابي حنيفة گفت انا اريد فقه الله. چون بر نحویش بُرد گفت: هذا نحو الله، گفت هذا نحو سيبويه گفت ما اريد. همچنین هر جاش که می‌بُرد، چنین گفت. پدر ازو عاجز شد. او را بگذاشت. بعد از آن درین طلب، به بغداد آمد. حالی که جنید را بدید نعره‌ای به زد گفت هذا فقه الله...»^(۱۰۹).

اگرچه در عدم صحت این حکایت، تحقیقات صحیح استاد فروزانفر کافست^(۱۱۰)، اما با این همه در نزد قدما، چهره جنید با فقه، شناخته‌تر می‌نمود.

۶- زوجه و اولاد جنید:

چندان اطلاعاتی از خاندان جنید در کتب صوفیه ضبط و درج نشده، اما اگر برخی از اقوال

منسوب او، به ضرس قاطع، از او باشد، می توان دریافت که صاحب زوجه بوده است مانند این گفته که:

«قد كان الجنید يقول: احتاج الى الجماع كما احتاج الى القوت»^(۱۱۱).

و مورد استشهاد و استنتاج محمد غزالی در احیاء بوده و مترجم احیا چنین ترجمه نموده است:

«جنید گفت به مباشرت همچنان محتاجم که به قوت، پس زن، از روی تحقیق، همچون قوت است و سبب پاکی دل»^(۱۱۲).

و عزالدین محمودکاشی در استناد به علم سعت همین قول را بدین نوع ترمیم نموده است: جنید رحمه الله گفته است در این مقام که انا الآن محتاج الى النکاح كما انا محتاج الى الطعام^(۱۱۳).

و مترجم عوارف المعارف ترجمه کرده:

«جنید گفته است که احتیاج من به تزویج زیادت تر از آن است که احتیاج من به طعام خوردن»^(۱۱۴).

علاوه بر این، از این واقعیت که جنید در هرامر اعتدال می نموده و از صوفیان تابع عقاید افراطی نبوده است، بدون شک می توان فهمید که جنید صاحب همسر و اولاد بوده است. به نقل از مصباح الهدایة، حکایت ذیل، این ظن را قوی می سازد:

«شبلی رحمه الله در بدایت غلبه حال و هنگام ظهور تباشیر صبح کشف، روزی در پیش جنید رفت و منکوحه جنید حاضر بود خواست که پرده کند، جنید گفت شبلی غایب است تو بر حال خود باش و هم چنان با او در سخن بود تا ناگاه شبلی به گریه درآمد. جنید زن را گفت: وقت آن است که پنهان شوی، که شبلی باهوش آمد»^(۱۱۵).

که البته مأخوذ از رساله قشیریّه^(۱۱۶) می باشد و عماد فقیه کرمانی به شعر درآورده:

شبی ناگاه شبلی خرم و شاد	به مهمان جنید آمد به بغداد
ز جام عشق جانان گشته سرمست	چو مستان صبحی، رفته از دست
جنید از وی رخ مستوره بنهفت	زبان بگشود و روشن با حرم گفت
که شبلی غایب است از خویش این دم	چو هوشش نیست هست این لحظه محرم
چو یک ساعت برآمد، پیر مدهوش	ز رقت کرد دیک سینه پر جوش
ببارید از بصر اشک ندامت	نماند از بی خودی در وی علامت

ابوالقاسم چو آمد پیر باهوش بزن گفت این نفس در اختفا کوش
 که شبلی در شهود حق چنان بود که غائب از همه خلق جهان بود»^(۱۱۷)
 این حکایت را مستملی بخاری در شرح التَّعَرَّفِ لمذهب التَّصَوُّف در دو موضع
 یاد نموده است: در باب چهل و هفتم، حکایت را به مانند فوق در وصف شبلی و زن
 جنید نقل فرموده،^(۱۱۸) و در باب دَوَم، در وصف جنید وزن سری سقطی استاد و خال
 جنید می داند. که مورد اخیر را می توان سهو دانست^(۱۱۹)، به هر تقدیر، جنید را اهل و
 عیال و اولاد بوده است. ابن الجوزی، در وصف وفات جنید مطلبی نگاشته که نشان از
 فرزندان جنید دارد:

«و غسله ابو محمد الجریری و صَلَّى علیه ولده»^(۱۲۰)، انصاری نیز می نویسد:
 «جنید... در سنه سبع و تسعين و مأتین برفته از دنیا و پسر وی برو نماز
 کرده...»^(۱۲۱).

جز این، دیگر اثری و اطلاعی از اولاد جنید نیست مگر آنکه افرادی را که
 ابن النَّدیم در الفهرست ذکر می کند، و به نام ابن الجنید درج^(۱۲۲) نموده (که احتمالش
 بسیار ضعیف می باشد)، همان ابناء جنید فرض کنیم. از منسوبین جنید باید از کنیزکان
 نیز نامی بُرد، حکایت ذیل مقداری از حقیقت را بیان می نماید.

«و قال الجنید ما انتفعت بشیئ انتفاعی با بیات سمعتها، قیل و ماهی؟ قال مررت
 بدرب القراطیس، سمعتُ جاریةً تغنی من دار فانصت بها، فسمعتها تقول:

إذا قلت اهدی الهجرلی حلل البلی تقولین لولا الهجرلم یطلب....

فصعقت و صحت فبینما انا کذلک اذا بصاحب الدار قد خرج و قال ما هذا یا
 سیدی؟ فقلتُ له فما سمعت فقال هی هبة منی الیک قلت قد قبلتها و هی خرة لوجه الله
 تعالی ثم دفعها لبعض اصحابنا بالرباط فولدت له ولداً نبیلاً و نشأ الجنید احسن نشاء
 و حجَّ علی قدمیه ثلاثین حجَّةً»^(۱۲۳).

شاید بنابر همین حکایت است که آدام متر^۱ برای اثبات این حقیقت که «صوفیان
 قدیم غالباً متأهل بودند»^(۱۲۴) سخن از کنیز دیگر جنید می کند:

«جنید کنیزی زیتونه نام داشت که پیش از او دو شیخ را خدمت کرده بود وقتی

جنید را کنیز دیگری هدیه دادند زیتونه را به یکی از یاران بخشود تا با وی ازدواج کند (۱۲۵).

بنابراین، خانواده جنید شامل زن و فرزند و کنیز می‌شود، که خود مستلزم مخارج و نفقه می‌گردد، لذا جنید را کسب و کاری بوده که در آن توفیق ارتزاق داشته است.

۷ - جنید و اقتراف و کار:

اقتراف به صنعت و اشتغال به تجارت، از قدیم الایام مورد بحث صوفیان و غیرهم واقع گردیده است، بقول عزالدین محمود کاشانی:

«احوال متصوفه در تسبب و توکل بحسب اختلاف درجات مختلف است بعضی به جهت ضعف حال یا صلاح وقت در طلب رزق توسل به اسباب کنند و بعضی به جهت قوت حال و سلب اختیار به کفالت حق تعالی اکتفا نمایند و بر او توکل کنند» (۱۲۶).

در لزوم کار و صنعت و عمل به شغل و حرفت، در ادیان، به خصوص در اسلام تأکید غیر قابل تأویل، بیان شده است. و عیدیدی از نفوس بدین بحث پرداخته‌اند (۱۲۷). بزرگان صوفیه، عزت نفس را در کسب حلال و نه در جمع مال دیده‌اند. ابراهیم ابن ادهم «اندر همه عمر بجز کسب دست خود نخورد» (۱۲۸) و به گفته عطار:

«هر روز بمزدوری رفتی و تا شب کار کردی و هر چه بستدی در وجه یاران خرج کردی» (۱۲۹). عبدالله مبارک را اعتقاد این بوده که:

«کسب کردن مانع نبود از تفویض و توکل اگر این هر دو عادت نبود» (۱۳۰) و ابوالحسین نوری، صاحب دکان و جاهد در کسب رزق بوده است (۱۳۱)، مولانا در حکایتی که در مناقب العارفین افلاکی مرقوم است به تلویح، ذکر جنید می‌نماید:

«روزی معین الدین پروانه در زاویه شیخ صدرالدین جمعیتی عظیم ساخته بود و حضرت مولانا هم در آن مجمع حاضر شده بود و چون به سماع شروع کردند از عظمت گرمی و شور او قیامتی برخاست و حضرت مولانا، در عالم استغراق، مستغرق شده، مگر کمال الدین امیر محفل در جنب امیر پروانه ایستاده به خبث یاران مشغول شد، که مریدان مولانا عجایب مردم‌اند، اغلب عامی و محترفه و اعیان شهراند، مردم فضلا و دانا گرد ایشان کمتر می‌گردند هر کجا خیاطی و برآزی و بقالی که هست او را به مریدی قبول می‌کند از ناگاه حضرت در آن سلطان آگاه در میان سماع

چنان نعره زد که همگان ببخود گشتند فرمود که ای عُرّ خواهر، منصور ما، نه حلاج بود؟ شیخ ابوبکر بخارا، نه نساج بود؟ و آن کامل دیگر زجاج؟ حرفتشان به معرفتشان چه زیان کرد که رحمة الله علیه می گویی؟ پروانه را از آن هیبت پروا نمانده کمال الدین و پروانه سرباز کرده مستغفر شدند^(۱۳۲).

که البته مورد استنتاج محققین دیگر نیز واقع شده و همین مطالب را نوشته اند. مولانا در نهایت صداقت به یاد او می آورد که رهبران متصوفه دوران گذشته همان گونه که از لقب آنان بر می آید از طبقه صنعت گران بوده اند ابوبکر نساج، جنید قواریری، حداد یا حلاج...^(۱۳۳) و آن کامل دیگر که مولانا زجاجش خوانده، جنید است، در تاریخ بغداد آمده:

«الجنید بن محمد بن الجنید ابوالقاسم الخزاز و يقال القواریری و قيل كان ابوه، قواریریاً و كان هو خزازاً»^(۱۳۴).

ولی ابن الجوزی مینویسد:

«ابوالقاسم الخزاز القواریری كان ابوه يبيع الزجاج و كان هو خزازاً»^(۱۳۵) و در ترجمه تفسیر گونه ای از همین عبارت، صاحب ریحانة الادب می نگارد:

«جنید بغدادی... چنانچه به مناسبت صنعت و حرفت خز، که داشته خزازش گویند و بواسطه حرفت پدرش که شیشه گری بود به زجاج و قواریری نیز متصف می نمایند»^(۱۳۶). چنانچه معلوم شد گویا حرفت پدرش شیشه گری بوده، زجاج که مثلث الفاء است^(۱۳۷) به آبگینه و شیشه ترجمه شده و البته به آبگینه ساز و آبگینه گر زجاج گویند، چنان که عطار نوشته:

«جنید هفت ساله بود که سری او را به حیج برد. پس به بغداد آمد و آبگینه فروشی کردی»^(۱۳۸).

و البته می بایست در سنین هشت آغاز و بنابر استنباط تا یک دو سال طول کشیده باشد^(۱۳۹). و چون این در کودکی بوده است، باید در تحت نظارت پدر بر شغل پدر قایم و جاهد بوده، و بعدها به خزاز مشهور گشته باشد که خزاز، خز فروش، خزباف و سوداگر ابریشم خام، معنی دهد^(۱۴۰). این قضیه کار جنید باید تا اواخر سن او طول کشیده باشد. انصاری نقل فرموده که:

«جنید دکان داشت روزگار چرمینه فروختی، سی سال بر آنجا می نشست»^(۱۴۱) تا

خلق پندارند که داد و ستد می‌کند و هیچ بیع نکردی^(۱۴۱)» که خالی از اغرق نیست! و البته اگر چنین باشد باید نشانی از عدم تعلق قلب او به مال دنیوی در حین اشتغال دنیوی، که حقیقت انقطاع است، یافت، علی‌الخصوص که آورده‌اند:

«قال الخلدی و بلغنی ان الجنید کان فی سوقه و کان ورده فی کل یوم ثلاثمائة رکعة و ثلاثین الف تسبیحة^(۱۴۲)» و یا این که:

«کان الجنید یجیء کل یوم الی السوق فیفتح حانوته، فیدخله و یسبل الستر و یصلی اربع مائة رکعة ثم یرجع الی بیتة^(۱۴۳)» که مأخوذ از تاریخ بغداد می‌باشد^(۱۴۴). و بالاخره، قشیریه نیز نقل نموده است^(۱۴۵) و بنابر همین نکات می‌توان گفت:

«بدینگونه جنید در محیط بازار و در بیان اهل کسب و حرفه نشو و نما یافت و این محیط و سابقه در تعلیم او و فکر او نیز انعکاس یافت علاقه‌ای و تأکیدی هم که در حفظ آداب و سنن شریعت داشت تا حدی با همین محیط معتدل و محافظه کار مربوط بود^(۱۴۶)»، بنابراین با قلبی منقطع از ماسوی الله، و متخلق به اخلاق حق، و توجه تام به مبدء لایزال، هم به تعلّم و هم به اقتراف و هم به خانواده، می‌رسید، و در کنار این مشاغل، در افقی خاصّ خود، حیات خود را با پرتو عرفان منور می‌نمود.

پاورقی‌ها و یادداشت‌ها

- ۱- ص ۲۵۵ حلیۃ الاولیاء ج ۱۰ - حافظ ابی نعیم اصفهانی...
- ۲- ص ۲۴۱ - تاریخ بغداد ج ۷ - خطیب بغدادی - دارالکتاب العربی - بیروت - لبنان
- ۳- ص ۳۷۳ و فیات الاعیان ج ۱ - ابن خلکان - بهمت دکتر احسان عباس - منشورات الشریف الرضی قم - طبع ثانی - ۱۳۶۴
- ۴- ص ۲۶۰ طبقات الشافعیۃ الکبری ج ۲ سبکی - باحتمام عبدالقباچ محمد الحلو - طبع اول - ۱۹۶۴ میلادی.
- ۵- ص ۲۳۵ صفة الصفوة ج ۲ - ابن الجوزی - طبع دوم - ۱۹۶۹ - حیدر آباد دکن.
- ۶- ص ۱۰۶ - ۱۰۵ المتظم فی تاریخ الملوک و الامم ج ۶ - ابن الجوزی - طبع دوم - ۱۳۵۷ ه.ق. - حیدر آباد دکن.
- ۷- ص ۳۳۴ - طبقات الشافعیۃ ج ۱ - اسنوی - ۱۹۷۰ م.
- ۸- ص ۱۶۱ طبقات الصوفیه، خواجه عبدالله انصاری - بهجت و مقدمه حسین آهی - انتشارات فروغی - ۱۳۶۲
- ۹- ص ۲۲۲ شرح التعرف لمذهب التصوف ج ۱ - مستملی بخاری - به اهتمام محمد روشن - چاپ اول - اساطیر - ۱۳۶۳
- ۱۰- ص ۱۶۱ کشف المحجوب - هجویری ژوکوفسکی - مقدمه قاسم انصاری - چاپ اول افست - طهوری - ۱۸۷۹ میلادی.
- ۱۱- ص ۳۷ ترجمه رساله قشیریہ - قشیریہ - به اهتمام - فروزانفر - انتشارات علمی و فرهنگی - چاپ ۱۳۶۱/۲
- ۱۲- ص ۵۵۶ روضات الجنات ج ۲ - خوانساری - انتشارات اسلامیہ - ۱۳۵۵
- ۱۳- ص ۴۳۴ ریحانة الادب ج ۱
- ۱۴- ص ۲۴۸ تاریخ بغداد ج ۷
- ۱۵- ص ۲۳۹ صفة الصفوة ج ۲
- ۱۶- ص ۳۷۴ و فیات الاعیان ج ۱ - ابن خلکان
- ۱۷- ص ۱۶۲ طبقات الصوفیۃ - خواجه عبدالله انصاری
- ۱۸- همان
- ۱۹- ص ۸۰ نفحات الانس - جامی.
- ۲۰- ص ۴۳۴ ریحانة الادب ج ۱
- ۲۱- ر.ک - اکثر کتب صوفیہ - در تاریخ وفات سری السقطی.
- ۲۲- ص ۳۳ تصوف و ادبیات تصوف - برتلس.
- ۲۳- ص ۹۹ غزالی نامہ - طبع دوم - انتشارات فروغی.
- ۲۴- ر.ک سیر عرفان در اسلام - زین الدین کیانی نژاد - ایشان در صفحہ ۶۹ و صفحہ ۱۱۵ و صفحہ ۱۲۰، تاریخ وفات جنید را، به ترتیب ۲۹۸، ۲۹۷ و ۲۹۹ یاد نموده‌اند.

- ۲۵- ص ۱۶۶ سرچشمه تصوف در ایران - سعید نفیسی - چاپ پنجم - انتشارات فروغی.
- ۲۶- ص ۱۹۵ قبلی.
- ۲۷- ص ۲۶۷ طبقات الشافعية الكبرى ج ۲، سبکی.
- ۲۸- ص ۶۱ جستجو در تصوف - زرین کوب
- ۲۹- ص ۱۳۷ بحر در کوزه - زرین کوب
- ۳۰- ص ۶۱ ارزش میراث صوفیه - زرین کوب
- ۳۱- ص ۲۶۳ تاریخ فلسفه در جهان اسلام ج ۱ - حنا الفاخوری - خلیل الجز.
- ۳۲- ص ۶۳ قدسیه - خواجه محمدپارسا - مقدمه و تصحیح احمد طاهری عراقی - ظهوری - ۱۳۵۴
- ۳۳- ص ۱۴۴ تا ۱۴۶ قدسیه
- ۳۴- P. 2 - L. P. W. A - Junayd
- ۳۵- ص ۲۳۹ صفة الصفوة ج ۲.
- ۳۶- ص ۲۴۱ تاریخ بغداد ج ۷،
- ۳۷- L. P. W. A - Junayd P. 2 - ... و نیز ر. ک - لغتنامه دهخدا ذیل ابو ثور.
- ۳۸- ص ۱۸۳ - ذمیه - تصوف علمی - آثار ادبی - ج - دکتر اسدالله خاوری - چاپ اول - مرداد ۱۳۶۲ - دانشگاه طهران
- ۳۹- لغتنامه دهخدا - ذیل جنید بغدادی.
- ۴۰- می‌توان تحقیقات آتیه را در این باب منحصر داشت.
- ۴۱- ص ۲۴۱ تاریخ بغداد ج ۷. من جمله ر. ک ص ۶۴۸ خدمت متقابل ایران و اسلام - استاد مطهری
- ۴۱ A - ص ۱۶۳ طبقات الصوفیه - انصاری
- ۴۲- ص ۵۱ ترجمه رساله قشیریه - بهمت فروزانفر. و ر. ک. ص ۱۰۲ آشنایی به علوم اسلامی ج ۲ - استاد مطهری
- ۴۳- ص ۲۳۵ صفة الصفوة ج ۲
- ۴۴- ص ۲۶۰ طبقات الشافعية الكبرى ج ۲.
- ۴۵- ص ۱۳۸ - ۱۳۷ - قاموس تراجم (الاعلام) زرکلی.
- ۴۶- ص ۲۴۱ تاریخ بغداد ج ۷
- ۴۷- ص ۲۶۰ تاریخ فلسفه اسلامی - هانری کربین - ترجمه اسدالله مبشری
- ۴۷ A - ص ۵۱ مصائب حلاج - لونی ماسینیون
- ۴۸- ص ۶۴۸ خدمات متقابل ایران و اسلام استاد مطهری - و ص ۱۰۲ آشنایی با علوم اسلامی
- ۴۹- ص ۳۱۷ - ۳۱۸ تاریخ نهضت‌های فکری ایرانیان از زرتشت تا رازی - عبدالرفیع حقیقت - چاپ ۲ - ۱۳۵۶ - شرکت مولفان و مترجمان.
- ۵۰- ص ۳۹۳ تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه ج ۴ - گردآوری رن فرای - ترجمه حسن انوشه.
- ۵۱- ص ۲۴۴ - ۲۴۳ ترجمه رساله قشیریه.
- ۵۲- لغتنامه دهخدا ذیل مولد
- ۵۳- ر. ک شعوبیه - جلال همائی
- ۵۴- ص ۶ تا ۷ تذکرة الاولیاء - ج ۲ - فریدالدین عطار - اهتمام نیکلسون - افست - دنیای کتاب - چاپ ۲
- ۵۵- ص ۲۹۸ - ۳۱۷ تاریخ نهضت‌های فکری ایرانیان ج ۱.
- ۵۶- لغتنامه دهخدا ذیل دردزده،

- ۵۷- ص ۱۸ مثنوی معنوی - دفتر اول - طبع میرخان
- ۵۸- ص ۴۱ تذکرة الاولیاء.
- ۵۹- ص ۷۶ همان.
- ۶۰- ص ۸۶ همان.
- ۶۱- ص ۱۱۵ همان.
- ۶۲- ص ۱۷۹ همان.
- ۶۳- ص ۱۸۹ همان.
- ۶۴- ص ۱۹۶ همان.
- ۶۵- ص ۵۸- ۵۹ علم و تمدن در اسلام - سیدحسین نصر - ترجمه احمد آرام.
- ۶۶- ر.ک به شماره ۲۱۶ بخش سوم همین جزوه و مأخذ آن.
- ۶۷- ص ۱۶۸ تذکرة الاولیاء ج ۱.
- ۶۸- ص ۲۴۴ تاریخ بغداد ج ۷.
- ۶۹- ص ۲۶۰ طبقات الشافعية الكبرى ج ۲.
- ۷۰- ص ۷۲۸ ترجمه رساله قشیریه ر.ک ش ۳۱۹ بخش سوم.
- ۷۱- ص ۲۴۲ تاریخ بغداد ج ۷. و ر.ک ش ۳۲۲ بخش سوم.
- ۷۲- ص ۲۴۴ همان.
- ۷۳- ص ۲۴۳ همان.
- ۷۴- ص لغت نامه دهخدا - ذیل کعبی.
- ۷۵- ص ۴۶۱ کشف الاسرار و عدة الابرار ج ۱ - میدی - منسوب بانصاری - باهتمام علی اصغر حکمت - چاپ ۴ - امیرکبیر ۱۳۶۲.
- ۷۶- ص ۲۴۶ تاریخ بغداد ج ۷.
- ۷۷- ص ۲۳۰ الفهرست للندیم.
- ۷۸- ص ۲۲۸- ۲۲۳- شذرات الذهب فی اخبار من ذهب ج ۲ - ابن العماد الحنبلی - مکتبة القدسی - قاهره - ۱۳۵۰ هـ.
- ۷۹- ص ۱۷۰ طبقات الصوفیه - نصاری -
- (۷۹۸) - ص ۹۵۰ مقدمة ابن خلدون - ترجمه محمد پروین گنابادی - طبع ۵ - ۱۳۶۶ - انتشارات علمی و فرهنگی
- ۸۰- ر.ک به L. P. W. Al - Junayd و نیز / ص ۸۸ تصوف و تشیع - ترجمه.
- ۸۱- ص ۸۸ تشیع و تصوف - ترجمه.
- ۸۲- ص ۲۵۵ حلیة الاولیاء ج ۱۰.
- ۸۳- ص ۲۴۲- ۲۴۱ تاریخ بغداد ج ۷.
- ۸۴- ص ۲۳۹ صفة الصفوة ج ۲.
- ۸۵- ص ۲۶۰ طبقات الشافعية الكبرى ج ۲.
- ۸۶- ص ۱۱۰ العبر فی خبر من غیر ج ۲ - حافظ ذهبی - بهمت فؤاد سید - کویت - ۱۹۶۱.
- ۸۷- ص ۳۸۹ طریق الحقایق ج ۲ - معصومی شیرازی - انتشارات سنایی - چاپ ۲.
- ۸۸- ص لغت نامه دهخدا ذیل ابونور.
- ۸۹- نقل از تاریخ بغداد، المنتظم، صفة الصفوة، و غیر هم می باشد.
- ۹۰- ص ۲۴۳ تاریخ بغداد ج ۷.

- ۹۱- ص ۲۶ طبقات الشافعية الكبرى ج ۲،
 ۹۱۸- ص ۵۱ ترجمه رساله قشیریه.
 ۹۲- ص ۴۳۳ ریحانة الادب ج ۱.
 ۹۳- ص ۵۵۷-۵۵۶ روضات الجنات ج ۲.
 ۹۴- ص ۵۲-۵۱ مصائب حلاج ج ۱- لونی ماسینون - ترجمه.
 ۹۵- ص ۱۱۴-۱۲۲ جستجو در تصوف - عبدالحسین زرین کوب.
 ۹۶- ص ۸-۳۴۷ مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة - عزالدین محمود کاشانی - به اهتمام جلال همائی - چاپ دوم - سنایی.
 ۹۷- ص ۸-۴۹ تذکرة الاولیاء ج ۲
 ۹۸- ص ۴۰۳ ترجمه رساله قشیریه + ص ۲۶۳-۲۶۲ طبقات الشافعية الكبرى، سبکی ج ۲.
 ۹۹- ص ۱۲۲ جستجو در تصوف ایران.
 ۱۰۰- ص ۱۷۲ کشف المحجوب هجویری.
 ۱۰۱- ص ۸۴ تذکرة الاولیاء ج ۲.
 ۱۰۲- ص ۲۳۷ الفهرست للندیم.
 ۱۰۳- احتمالاً این غلام خلیل بغیر از غلام خلیل از محدثین عامه معروف بوده که بنابر ضبط صاحب ریحانة الادب سنه ۲۷۵ در بغداد وفات یافته است (ریحانة الادب ج ۳- ص ۱۶۱).
 ۱۰۴- ص ۴۹-۶۰ عبدالرحمن صوفی رازی - سرفراز غرنی.
 ۱۰۵- ر.ک به مقدمه کتاب.
 ۱۰۶- ص ۷ کشف المحجوب هجویری.
 ۱۰۷- ر.ک. به شماره ۳۱۰ و مأخذ آن در بخش ۳.
 ۱۰۸- ص ۴۱۳ کشکول ج ۲- ترجمه
 ۱۰۹- ص ۱۴۸ فيه ما فيه - مولانا جلال الدین محمد مشهور بمولوی - بهمت استاد فروزانفر - امیرکبیر - چاپ پنجم - ۱۳۶۲.
 ۱۱۰- ص ۳۲۲ فيه ما فيه - در تحشیه.
 ۱۱۱- ص ۴۹۵ قوت القلوب ج ۲.
 ۱۱۲- ص ۶۰ ترجمه احیاء علوم الدین ج ۲.
 ۱۱۳- ص ۷۳ مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.
 ۱۱۴- ص ۸۸ عوارف المعارف ترجمه ابومنصور اصفهانی - به اهتمام قاسم انصاری - انتشارات علمی و فرهنگی - ۱۳۶۴ - چاپ اول
 ۱۱۵- ص ۱۴۲ مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة
 ۱۱۶- ص ۱۱۰ ترجمه رساله قشیریه.
 ۱۱۷- ص ۳۳۰ پنبج گنج - عماد فقیه کرمانی - به اهتمام رکن الدین همایونفرخ - چاپ اول - انتشارات دانشگاه ملی ایران.
 ۱۱۸- ص ۱۴۹۰ شرح التعرف لمذهب التصوف ج ۴.
 ۱۱۹- ص ۲۰۹ شرح التعرف لمذهب التصوف ج ۲.
 ۱۲۰- ص ۲۳۹ صفة الصفوة ج ۲.
 ۱۲۱- ص ۱۶۲ طبقات الصوفیه - انصاری.
 ۱۲۲- ر.ک. ص ۲۳۷ و دیگر صفحات الفهرست للندیم + لغتنامه دهخدا ذیل ابن جنید.

- ۱۲۳- ر. ک شماره ۱ از فصل ۲ بخش ۳.
- ۱۲۴- ص ۳۲۸ تمدن اسلامی ج ۲- آدام متر- ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو- امیرکبیر- ۱۳۶۴- چاپ ۲.
- ۱۲۵- ص ۳۲۹ تمدن اسلامی ج ۲.
- ۱۲۶- ص ۲۴۸- ۲۴۷ مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.
- ۱۲۷- ص ۱۳۰ تا ۱۴۸ تصوّف و عرفان- عباسعلی عمید زنجانی.
- ۱۲۸- ص ۱۲۹ کشف المحجوب هجویری.
- ۱۲۹- ص ۹۶ تذکرة المحجوب ج ۱.
- ۱۳۰- ص ۱۸۶ تذکرة المحجوب ج ۱.
- ۱۳۱- ص ۴۶ تذکرة الاولیا ج ۲.
- ۱۳۲- ص ۱۵۱ مناقب العارفين ج ۱. احمد الافلاکی العارفي- کوشش تحسین یازیجی- افست چاپ دوم- ۱۳۶۲- دنیای کتاب.
- ۱۳۳- ص ۵۳ شکوه شمس- آن ماری شیمل- ترجمه حسن لاهوتی، چاپ اول ۱۳۶۷- انتشارات علمی و فرهنگی
- ۱۳۴- ص ۲۴۱ تاریخ بغداد ج ۷.
- ۱۳۵- ص ۲۳۵ صفة الصفوة ج ۲.
- ۱۳۶- ص ۴۳۳ ریحانة الادب ج ۱.
- ۱۳۷- لغتنامه دهخدا ذیل زجاج.
- ۱۳۸- ص ۷ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۱۳۹- ص ۱۸۹ ذہبیه تصوّف علمی.
- ۱۴۰- لغتنامه دهخدا ذیل خزاز.
- ۱۴۱- ص ۱۶۲ طبقات الصوفیه.
- ۱۴۲- ص ۲۶۱ طبقات الشافعية الكبرى ج ۲.
- ص ۲۳۵ صفة الصفوة ج ۲.
- ۱۴۳- ص ۲۶۱ طبقات الشافعية الكبرى ج ۲ و ص ۲۳۶ صفة الصفوة ج ۲.
- ۱۴۴- ص ۲۴۵ تاریخ بغداد ج ۷.
- ۱۴۵- ص ۵۲ ترجمه رساله قشیریه و ص ۲۱۱ سیر عرفان در اسلام.
- ۱۴۶- ص ۱۱۷ جستجو در تصوّف ایران.

فصل دوم

تدین

۱- مذهب جنید:

از فواید تصوّف، عدم تعصّب در مذهب و دین‌داری است، که محقّقین برشمرده‌اند^(۱) و بنابراین شاید صحبت از دین و مذهب و شریعتِ صوفی از این جهت خطا باشد که به راستی گفته‌اند:

فَمَزَعْنِي لَغْزَلَانَ وَ دِيرَ لِرَهْبَانِ	«لقد صار قلبي، قابلاً كُلِّ صورة
و الواح توراة و صُحُفْ بقرآن	و بيت لاوثنان و كعبة طائف
ركائبه فالحبُّ ديني و ايماني»	آدينُ بدین الحبُّ، انی توجّهتُ

و هجویری نیز گفته:

«محبّت اندر میان همه اصناف خلق معروف است و به همه زبان‌ها مشهور و به همه لغات‌ها متداول...»^(۲)

از طرف دیگر، شاید تعلق خاطر صوفی به مناسک شریعت، و تمایل او به آداب یک مذهب را، به توان مآخذی برای، منشأ عقاید او دانست، که خود محتاج تتبع و تفسیر و

تحقیق است، جنید را، نفوس بسیار کمی، حنبلی مذهب یاد کرده‌اند^(۳)، اما کثیری، او را شافعی شریعت دانسته‌اند. سُبکی در طبقات الشافعیة الکبری^(۴)، اسنوی در طبقات خود^(۵) از جمله این نفوسند. خوانساری برای رفع تهمت و دفع شبهت تأکید می‌کند که: «...دمیری در کتاب حیوة الحیوان ذیل نام ثوری به مناسبتی می‌نویسد گویند جنید به مذهب ثوری فتوی می‌داد و شکی نیست این اظهاریه غلط است و حق این است که جنید شافعی مذهب بوده، شیخ تقی‌الدین سُبکی و دیگران او را از یاران شافعی نام برده‌اند...»^(۶).

بنابراین، شارحین احوال و ناقلین حیات بزرگان، شافعی بودن جنید را از مسلمات پنداشته‌اند، اما دیری است که نفوسی در پی آن بوده‌اند که بین تصوّف و تشیع رابطه‌ای یابند و مذهب جنید را به تشیع مربوط کنند^(۷) از آن جمله ابن خلدون در بحثی راجع به مهدویت توضیح می‌دهد که:

«وهم متصوّفه به قطب و ابدال عقیده‌مند شدند و گویی آنها در این عقیده از مذهب را فضیان درباره امام و نقیبان تقلید کردند و اقوال شیعیان را با عقاید خود درآمیختند و در دیانت مذاهب ایشان را اقتباس کردند، و در آنها فرو رفتند. به حدی که مستند طریقت خود را در پوشیدن خرقة این قرار دادند، که علی، (رض)، آن را بر حسن بصری پوشانیده و از وی عهد با التزام طریقت گرفته بود، و این خرقة و طریقت به عقیده آنان از حسن بصری به جنید یکی از مشایخ آنان رسیده است. در صورتی که از طریق صحیح چنین واقعه‌ای دانسته شده است و این طریقت به علی کَرَم الله وَجْهَهُ اختصاص نداشته است بلکه کلیّه صحابه در طریق دین به منزله راهنما و پیشوای مسلمانان می‌باشند و در اختصاص دادن آن به علی، ع، بوی تُندی از تشیع درک می‌شود...»^(۸).

از محققین جدید نیز دکتر کامل مصطفی الشیبی قصد نموده که رابطه بین تصوّف و تشیع را اثبات نموده در این خصوص از جنید به کرات یاد نموده است، او علاوه بر تأیید و نقل قول ابن خلدون^(۹)، علایمی را به یاد می‌آورد که اختصاص به تشیع دارد فی الجملة در باب تقیه، فصلی مشیع ذکر و تحقیق نموده، تقیه را از ارکان تشیع محسوب و صوفیه را نیز بر رعایت تقیه، اشتمال داده است، او می‌نگارد:

«جنید بغدادی به تقیه رفتار می‌کرد و عقیده خود را از دیگران پنهان می‌نمود تا آن حد که هیچ گاه درباره علم تو حید سخن نمی‌گفت مگر در میان خانه خود پس از آنکه

درها می‌بست و کلید آنها را در زیر زانو پنهان می‌کرد و می‌گفت آیا شما دوست دارید که مردم اولیاً و خاصان خدا را به دروغ و کفر و زندقه نسبت دهند؟»^(۱۰)

و شاگرد جنید، شبلی نیز بر تقیه رفتار می‌کرده، الشیبی علاوه می‌کند که:

«بنابر آنچه ما در دست داریم تا کنون هیچکس درباره تقیه متصوفه مطلبی آشکار نکرده است و شاید نخستین کس باشیم که این موضوع را آشکار کردیم... سراج در بیان معنی تقیه در واقع عمل به تقیه نموده و آن را به پرهیزکاری و صلاح و اخلاص تفسیر کرده جنید، حارث محاسبی و ابوسعید خزاز نیز از سراج پیروی کرده و چنین گفته‌اند، تقیه، برابر بودن پنهان و آشکار است...»^(۱۱)

و همو در کتابی دیگر، بین اقوال جنید و گفتار حضرت علی، شمس ولایت لامعه مقایسه‌ای می‌کند و می‌نویسد:

«این همه را می‌گوید تا سخن را به مهدی اثناعشری که وی را ختم اولایا می‌داند بکشاند و به استناد به یک عبارت جنید که پایان نهایت‌ها، همانا بازگشت به بدایت‌ها است نتیجه می‌گیرد که اسلام با محمد نخستین آغاز یافت و به محمد آخرین کامل می‌شود»^(۱۲).

حتی از مقایسه اقوال، به مقایسه جنید با حضرت مهدی می‌پردازد:

«بدین سبب محمد نقشبند را پیروانش مجدد دین در رأس سده هشتم شمرده‌اند اما شاگردان وی طریقه خود را به جنید بغدادی رسانده او را در مقام یک ولی قرار دادند که در رو با ایشان سخن می‌گوید و رهنمایی‌شان می‌کند»^(۱۳) و در حاشیه می‌نویسد:

«جامی نقل می‌کند که جنید به خواجه محمد پارسا خبر داد که حجّش مقبول واقع شده، بدین گونه جنید به مهدی شباهت پیدا می‌کند»^(۱۴).

برخی نیز بدین شواهد و بنابر ساینه روحانی، صریحاً دم از تشیع جنید زده‌اند، از این قبیل نفوسند، قاضی نورالله شوشتری، که اغلب از او به قاضی شیعه تراش یاد کرده‌اند. او ابراهیم بن ادهم، یحیی بن معاذ الرازی، معروف کرخی، سری سقطی و شبلی، حلاج و بالاخره جنید را در مجالس المؤمنین خود از اهل تشیع یاد نموده است، او می‌نویسد:

«از طبقه ثانیه است کنیه او ابوالقاسم است اصل او از نهاوند و خواهرزاده سقطی

است مولد و منشاء او بغداد بوده از جمله سادات و اکابر این طایفه است و همه بوی نسبت کنند در درستی اعتقاد و اهل حق را شبهه نیست لیکن بنابر اشتداد بلیه گاهی مذهب ابو ثور و گاهی مذهب ثوری و گاهی مذهب *... از ائمه نار اظهار می نمود صاحب جامع الانوار از جنید نام برده و او را از صوفیه حقه و ناجیه محبه شمرده، قاضی میرحسین یزدی در شرح دیوان حضرت امیرالمؤمنین آورده که شیخ جنید می فرماید لو تفرغ علی عن الحروب لنقل الینامن العلم مایقوم له القلوب، شیخ ابو الفتوح رحمه الله علیه در تفسیر آیه (فلما افاق قال سبحانک تبت الیک و انا اول المؤمنین) که در سورة اعراف مذکور است آورده که جنید را پرسیدند که چگونه ای؟ گفت: موسی گفت من اول مومنانم و از پیش او مومنان بودند. گفت مرادش آن بود که چون اول کسی که سؤال رویه کرد من بودم و پیش از من کسی نکرده اول کسی که ایمان آورد بعد از سؤال سماع با آن که خدای تعالی را نتوان دید، منم انتهی و ظاهر است که نفی رؤیت منافی رأی اهل سنت است پس باقی ماند که حکم او به نفی رؤیت از روی تشیع باشد و لا قایل بالفصل فافهم و مخفی نماند که در کلام بسیاری از صوفیه واقع است که خدای تعالی را به بصر توان دید و مراد ایشان به بصر بصیرتست نه باصره یعنی خدای تعالی را به عین یقین و ایقان توان دید نه به عین جبین و اعیان، فاحفظ هذا و فی تاریخ الیافعی انه مات سنة ثمان و تسعین و ماتین...»^(۱۵).

و سپس در باب تقیه و این که چرا صوفیان و مؤمنین شیعی در ادوار سابق و دهور گذشته، بر تقیه رفتار می نموده اند ذکر می کند که جالب است. اما برخی تصریح را از این حدّ بیشتر نموده اند و جنید را مستقیماً مستفیض از ساحت ائمه اطهار، معرفی کرده اند، فی المثل فردی، در علت تسمیه سلسله الذهب، به مهدویه می نویسد:

«وجه تسمیه سلسله به مهدویه آن است که هر یک از اقطاب این سلسله که در زمان یکی از ائمه دوازده گانه زندگی می کرده اند، فیوضات باطنی را از آستان جلال و جمال آن بزرگوار کسب می نموده اند چنانکه شیخ معروف کرخی از امام رضا، و شیخ سری سقطی از امام رضا و امام محمد تقی جواد و امام علی نقی هادی و امام حسن زکی عسگری و شیخ جنید بغدادی از امام حسن زکی عسگری و امام قایم مهدی بن

الحسن عجل الله فرجه کسب فیوضات می نموده اند...»^(۱۶).

به غیر از اغراقی که در آن موجود است، در اساس تاریخی محتمل می نماید و با توجه به تأثیر تشیع در قرن سوم این ظن، پُر احتمال می گردد، علی الخصوص که اقوالی از جنید در وصف حضرت علی امیرالمومنین، منقول است چون:

«جنید یقول علی امیر المؤمنین علی، لولا أنه اشتغل بالحروب لافادنا من علمنا هذا معانی كثيرة ذاک امرؤ أُعْطِيَ عِلْمَ الدُّنْیِ و العِلْمَ الدُّنْیِ هو العلم الذی تُخَصُّ به الخضر قال الله تعالی و علّمناه من لدنا علماً»^(۱۷).

یا چنان که قبلاً نیز مذکور گشت:

«جنید گفت شیخنا فی الاصول و البلا علی المرتضی».

نفوذ عقاید تشیع به اقرار خود جنید در او مسلم است. در بحث معرفت الهی، او چنین تقریر می کند:

«و (جنید) گفت اگر مرتضی این یک سخن به کرامت نگفتی اصحاب طریقت چه کردند و آن سخن آن است که از مرتضی سؤال کردند کی خدای را به چه شناختی؟ گفت بدان که شناساگردانید مرا به خود، که او خداوندی است که شبه او نتواند بود هیچ صورتی، و او را در نتوان یافت به هیچ وجهی، و او را قیاس نتوان کرد به هیچ خلقی، که او نزدیکی است در دوری خویش، و دوری است در نزدیکی خویش. بالای همه چیزهاست و نتوان گفت که تحت او چیز است و او نیست چون چیزی و نیست از چیزی و نیست در چیزی و نیست به چیزی. سبحان آن خدایی که او چنین است و چنین نیست هیچ چیز غیر او، و اگر کسی شرح این سخن دهد مجلدی برآید، فَهَمَّ مَنْ فَهَمَ»^(۱۸).

و اما قضاوت جنید، که توأم با تعلیم نفوس بوده، راجع به حضرت مولی الاخیار، اول ائمه اطهار، چنین است که در حکایتی طرح گشته:

«نقلست که سیدی بود که او را ناصری گفتندی قصد حج کرد چون به بغداد رسید به زیارت جنید رفت و سلام کرد و جنید پرسید، که: سید از کجاست؟ گفت: گیلان. گفت:

از فرزندان کیستی؟ گفت:

از فرزندان امیرالمؤمنین علی رضی الله عنه. گفت:

پدر تو دو شمشیر میزد یکی با کافران و یکی با نفس. ای سید که فرزند اوایی، ازین دو کدام کار فرمائی؟ سید چون این بشنید بسیار بگریست و بیش جنید می غلتید گفت: ای شیخ حج من اینجا بود، مرا به خدای راه نمای. گفت: این سینه تو حرم خاص خدای است تا توانی هیچ نامحرم را در حرم خاص راه مده گفت تمام شد»^(۱۹).

اما تأثیر جنید بر حزبی دیگر از شیعه، یعنی اسماعیلیان، نیز قابل تأمل است. رابطه بین عقاید جنید و اسماعیلیان و استفاضه از یک مأخذ واحد مسلم است زیرا که هجویری در حکایتی می نویسد:

«یکی به نزدیک جنید آمد ویرا گفت از کجایم؟ ایی گفت به حج بودم گفت: حج کردی گفت بلی گفت: از ابتدا که از خانه به رفتی و از وطن رحلت کردی از همه معاصی رحلت کردی گفتا: نی. گفت: پس رحلت نکردی. گفت چون از خانه به رفتی و اندر هر منزلی هر شب مقام کردی مقامی از طریق حق، اندر آن مقام، قطع کردی؟ گفت: نی.

گفت: پس منزل نسپردی گفت چون مُحَرِّم شدی به میقات، از صفات بشریت جدا شدی چنانکه از جامه؟ گفتا: نی گفت: پس مُحَرِّم نشدی گفت چون به عرفات واقف شدی اندر کشف مشاهدت وقف پدیدار آمد؟ گفتا: نی.

گفت: پس به عرفات نه استادی گفت: چون به مزدلفه شدی و مرادت حاصل شد، همه مرادها را ترک کردی؟ گفتا: نی.

گفت: پس به مزدلفه نشدی.

گفت: چون طواف کردی خانه سر را اندر محل تنزیه لطایف حضرت جمال حق دیدی؟ گفتا: نه.

گفت پس طواف نکردی.

گفت: چون سعی کردی میان صفا و مروه مقام صفا و درجه مروّت ادراک کردی؟ گفتا: نی.

گفت: هنوز سعی نکردی. گفت چون به فنا آمدی نیت های تو از تو ساقط شد؟

گفتا: نه.

گفت: هنوز فنا نرفتی گفت چون به منحرگاه قربان کردی همه خواست ها نفس را

قربان کردی؟ گفتا: نی گفت:

پس قربان نکردی. گفت چون سنگ انداختی هر چه با تو صحبت کرد از معانی نفسانی همه بینداختی؟ گفتا: نه. گفت: پس هنوز سنگ نینداختی و حج نکردی، باز گرد! و بدین صفت حج به کن تا به مقام ابراهیم^(۲۰) برسی». که البته مأخذ، اقوال نیکلسون^(۲۱) و از طریق او، مأخذ قاسم غنی^(۲۲) و دکتر عبدالقادر^(۲۳) که نشان از مکتب نیکلسون دارند، بوده است. همین حکایت را ناصر خسرو، به شعر در دیوان خود بدون تصریح به نام جنید، بسیار دلکش سروده، چنین که:

«حاجیان آمدند با تعظیم شاکر از رحمت خدای رحیم»

و سؤال و جوابهای مکرر که در حکایت فوق طرح گشته به صورت زیر نقل شده:

بازگو تا چگونه داشته‌ی
چون همی خواستی گرفت احرام
جمله بر خود حرام کرده بدی
گفت نی، گفتمش زدی لبیک
می شنیدی صدای حق و جواب
گفت نی، گفتمش چو در عرفات
عارف حق شدی و منکر خویش؟
گفت نی، گفتمش چو می رفتی
ایمن از شر نفس خود بودی
گفت نی، گفتمش چو سنگ جمار
از خود انداختی برون یکسو
گفت نی، گفتمش چو می کشتی
قُرب حق دیدی اوّل و کردی
گفت نی، گفتمش چو گشتی تو
کردی از صدق و اعتقاد و یقین
گفت نی، گفتمش بوقت طواف
از طواف همه ملائکیان
گفت نی، گفتمش چو کردی سعی

رحمت آن بزرگوار حریم
چه نیت کردی؟ اندر آن تحریم
هر چه مادون کردگار عظیم
از بهر علم و از سر تعظیم؟
بازدادی چنانکه داد کلیم؟
ایستادی و یافتی تقدیم
بتو از معرفت، رسید نسیم؟
در حرم، همچو اهل کُهِف و رقیم
در غم حرقت و عذاب جحیم؟
همی انداختی به دیو رجیم
همه عادات و فعلهای ذمیم؟
گوسفند از پی اسیر و یتیم
قتل و قربان نَفْسِ دُونِ لثیم؟
مطلع بر مقام ابراهیم
خویشی خویش را به حق تسلیم؟
که دویدی به هروله چو ظلم
یاد کردی بگرد عرش عظیم؟
از صفا سوی مرو بر تقسیم

دیدی اندر صفای خود کونین گفت نی، گفتمش چو گشتی باز کردی آنجا بگور مر خود را گفت ازین باب هر چه گفתי تو گفتم ای دوست، پس نکردی حج رفت و مکه دیده، آمده باز گر تو خواهی که حج کنی پس از این شد دلت، فارغ از جحیم و نعیم؟ مانده از هجر کعبه دل بدونیم همچنانی کنون که گشته رمیم؟ من ندانسته‌ام صحیح و سقیم نشدی در مقام محو، مُقیم محنت بادیه خریده به سیم اینچنین کن که کردم تعلیم! (۲۴)

که بر این پیوستگی بین اندیشه جنید و اسماعیلیان، به صورت فوق، دکتر زرین کوب^(۲۵) و استاد محقق جناب دکتر محقق^(۲۶)، قبلاً اشارت فرموده‌اند. فوقاً آنچه معلوم آمد این است که از لحاظ تاریخی استفاضه جنید از ساحت ائمه اطهار ممکن بوده، و جنید نیز در عقاید خود مسلماً از این سرچشمه مستفیض گشته، بر شیم اینان فکر می‌نموده است. اظهار نظر او راجع به حضرت علی، به علاقه او یا به عبارت دیگر به انصاف او گواهی می‌دهد. او در حرکات خود مطابق با شیوه تشیع به تقیه منسلک بوده است تا آنجا که برخی او را شیعه انگاشته‌اند، با این همه اگر در تشیع او شک توان^(۲۷) نمود بر استقصا او بر عقاید شیعه به حکم عقل، نتوان تأمل ورزید.

۲- در عالم سفر و سفرهای جنید:

قشیریه معلوم نموده که در خصوص لزوم سفر اهل صوفیه، که بین خود ایشان محل اختلاف است، عده‌ای بر اقامت در محل، اصرار ورزیدند و برخی به لزوم سفر، اقرار نموده‌اند. و جنید بر شیوه گروه اول معرفی شده، عین ترجمه عبارت قشیریه است که:

«و این طایفه مختلف‌اند اندرین، از ایشان گروهی اقامت اختیار کردند بر سفر و سفر نکردند مگر حج اسلام و غالب، بر ایشان، اقامت بودست چون جنید و سهل عبدالله و بویزید بسطامی و ابو حفص و غیر ایشان و گروهی از ایشان سفر اختیار کرده‌اند و بر آن بوده‌اند تا آخر عمر چون ابو عبدالله مغربی و ابراهیم ادهم...» (۲۸).

بنابراین می‌توان دریافت که اغلب ایام حیات را جنید در بغداد می‌زیسته و تمایل به اسفار عدیده نداشته اما با این همه، او را سفر به جهت جست‌وجوی حقیقت یا

حَجَّ بیت، مسلماً رُخ داده است. حکایت منقول از مقالات شمس قبلاً درج گشت که: «و همچنین حدیث احمد زندق، که جنید را از بغداد بدو حواله بود، که به فلان شهر احمد زندق است و ...».

که لزوم سفری را ایجاب می‌نماید. انصاری از سفر جنید به طور سینا، ارض مقدسه، اخبار و اشعار می‌دهد، می‌نویسد:

«جعفر خلدی حکایت کند که شاه طریقت جنید قدس الله روحه با جماعتی فقر اقصاء زیارت طور سینا کرد... چون به دامن کوه رسید هاتقی از آن گوشه آواز داد که -اصعد یا جنید فان هذا المكان مقام الانبیاء والمرسلین و مقام الاولیاء والاصفیاء بر خرام ای جنید برین مقام پیغمبران و قدمگاه صدیقان و دوستان. گفتا بر سر کوه شدیم و جنید چون قدمگاه موسی دید به شوری و در وجد آمد. درویشی این بیت بر گفت:

ان آثارنا تدل علینا فانظروا بعدنا الی الآثار

جماعت همه به موافقت در تواجد آمدند هر یکی را شوری و سوزی، و از هر گوشه آوازی و نیازی، و در هر دلی دردی و گدازی، یکی از حسرت و نیاز می‌نالد یکی از راز و ناز می‌گرید، این چنانست که پیر طریقت گفت الهی در سر گریستنی دارم دراز، ندانم که از حسرت گریم یا از ناز، گریستن از حسرت بهره یتیم است و گریستن شمع بهره ناز، از ناز گریستن چون بود آن قصه ایست دراز، راهبی آنجا در غاری نشسته چون ایشان را بدان صفت دید سوگند بر نهید که یا امة محمد بالله علیکم کلمونی، به عاقبت که جماعت را سکون درآمد جنید را خبر کردند از حال آن راهب، برخاست و پیش وی رفت راهب گفت: این رقص شما و این وقت و وجد شما همه اَمّت راست بر عموم، یا قومی را بر خصوص؟ جنید گفت: قومی راست بر خصوص. گفت: این قوم را صفت و سیرت چیست؟ گفت: قومی که دنیا و عقبی در بادیه وقت ایشان دو میل است، بهشت و دوزخ بر راه درد ایشان دو منزل، و هر چه دون حق، به نزدیک ایشان باطل، به روز نظاره صنایع کنند و شب در مشاهده صانع باشند. بی خیل و حشم پادشاهانند، بی گنج و خواسته توانگرانند، دردها دارند در دل وز گفتن آن بی زبان‌اند، زبان جان حالشان به نعت افتقار می‌گوید آلهی وقت را به درد می‌نازیم و زیادتی را می‌سازیم باید آنکه چون درین درد به گذاریم، درد و راحت هر دو براندازیم. راهب گفت ای شیخ راست است می‌گویی، و من در انجیل عیسی هم چنین خوانده‌ام که

خواص امت محمد قومی خرقه دارانند بصورت درویشان و بدل توانگرانند، در وطن خود غریب و از خلق بر کرانند، از دنیا به لقمه‌ای و خرقه‌ی راضی و از تعلق آزادگان و آسودگان‌اند و انا شهدان لاله الا الله وحده لا شریک له و ان محمداً عبده و رسوله و انکم اولیاء الله و اصفیائه و ان دینکم دین الحق و ان اصواتکم من صفاء اسرارکم»^(۲۹)

سواى اغراقی که در اصل داستان موجود است، اما با این همه احتمال سفر جنید به ارض مقدسه می‌رود. ولی این قول را که عطار نقل نموده که جنید برای جهاد به نقطه‌ای عزیمت نموده، نمی‌توان باور داشت، علی‌الخصوص که متناقض نیز به نظر می‌رسد، مگر آن‌که، حکایت، تأویل شده و دارای رمز و کنایه باشد^(۳۰). اما مسلم است که جنید به سفر حج رفته است از اولین سفر حج او قبلاً در سنین صباوت، صحبت به میان آمد. در معیت خال و استاد خود سری سقطی به حج رفت و همانجا در نزد پیران، صحبت از شکر نمود که اعجاب و تحسین آنان را باعث و حادث شد^(۳۱)، اما این که جنید آیا اسفار دیگری برای فریضة حج البیت نموده، خود محتاج تحقیق است. بر طبق قول قشیری که درج شد، جز برای «حج اسلام»، مشایخ کرام سفری نمی‌نمایند و جنید از این مشایخ محسوب است، البته تصریح بدین را سراج نیز در کتاب خود طرح نموده، می‌نویسد:

«کذلک الجنید... لم یحجوا الا حجة الاسلام و حجتهم فی اختیارهم فی ذلک»^(۳۲).

و این که برخی نوشته‌اند: «سی بار پیاده به حج رفت»^(۳۳) بنفسه مقبول به نظر نمی‌آید. دکتر عبدالقادر، در رساله خود، اگر چه نکته‌ای را روشن ننموده‌اند، مطلب عمیقی را عنوان کرده‌اند^(۳۴) و آن این است که بغداد در آن روزگاران محل التقا و التقاط افکار مختلفه از ملل متعددی بوده است، لذا برای جنید به طریق بسیار ساده، قصد و هدف از سفر، خود به خود حاصل می‌گشته و آن، آشنایی و اکتساب و استفاضه از آن عقاید می‌باشد. بنابراین، نیازی به اسفار متعدّد به ممالک بعید و کشوری دور دست نبوده، و می‌توان حدس زد که او تمایل به اقامت در بغداد را بیشتر از هر امری در دل می‌داشته است.

۳- سیرت جنید:

بحث از سیرت و شخصیت بزرگان، کار بسیار دشواری است چه از طرفی میزان و مقیاسی برای سنجش آن نیست و از بابتی، احاطه بر تمامی جوانب کار را نمی‌توان به

درستی حاصل نمود و چون حدّ مؤلف و مصنّف، معین است، لذا قدرت بر این مهم که ندارد، جای خود، بلکه، تنها اکتفا به پاره‌ای حکایت تواند کرد که برخی از اوصاف جنید را آشکار نماید. آنچه مسلم است، آن است که او در زندگی بی آرایش و بر شیوه یک صوفی راستین منسلک بوده است.

«نقل است که شبی دزدی به خانه جنید رفت جز پیراهنی نیافت برداشت و برفت روز دیگر شیخ در بازار می‌گشت پیراهن خود دید به دست دلالی که می‌فروخت خریدار می‌گفت آشنایی خواهم تا گواهی دهد از آن تُست تا بخرم جنید برفت و گفت من گواهی دهم که از آن اوست تا بخرید».^(۳۵)

و این که او را جز پیراهنی نبوده اگر اغراقی در آن باشد امّا، می‌تواند گواهی بر بی‌آلایشی و عدم تعلّق او به دنیا باشد علی‌الخصوص در ایّام او که اهل زمانه را طریق دیگری بوده است^(۳۶). البته این عدم تعلّق قلب را نشأت گرفته از عجز مالی نباید شمرد زیرا که در امور دنیوی، چون اهل کسب و بازار بوده، منافع مالی حاصل، او را می‌توانسته مستغنی سازد و لذا در یوزه‌گی و تکذّی که از اعمال شایع صوفیان پس از او گشت، در پیش او جایی نداشته است. اکراه او در قبول اموال و هدایای ناس زبان‌زد همگان بوده است:

«عبدالوهاب گوید بنزدیک جنید بودم به وقت موسم، بسیاری عجم و مولدان گرد وی نشسته بودند مردی پانصد دینار بیاورد و پیش او زد و گفت بر این قوم تفرقه کن جنید گفت جزین مال دیگر داری گفت دارم و بسیار دارم گفت دیگر مال همی باید؟ گفت باید! گفت بردار که تو اولی‌تری به این زر و قبول نکرد».^(۳۷)

عقیده جنید راجع به قبول عطایا و هدایا و این که در زشتی و ذمّ تکذّی اصرار می‌نموده، را باید از قوت القلوب جُست^(۳۸)، حکایتی که نقل می‌کند جالب می‌نماید: «قال الجنید للخراسانی الذی جاءه بمال و سأله ان يأكله فقال الجنید بل افرقه علی الفقراء فقال انا اعلم بالفقراء منك و لم اختر هذا فقال الجنید انا اؤمل ان اعیش حتی اکل هذا؟ فقال ان لم أَقُلْ لَكَ انفقہ فی الخل و الکامخ و البقل اَتمّاریدان تنفقہ فی الطّیبات و الوان الحلاوة فکل مانفد اسرع کان احبّ الیّ فقال الجنید مثلك لا یحل ان یرید علیہ فقبلہ فقال الرجل ما بیغداد احدّ، اعظم منّہ علیّ منك. فقال الجنید و ما ینبغی لاحدان یقبل منه الا من کان مثلك فهذه کانت طرائق الحقائق».^(۳۹)

این سیمای راستین یک صوفی آنگاه اوج خود گیرد که مالی که با اینچنین «اکراه» و «وسواس» قبول گردد در راه خیر صرف می‌گردد. جنید، حتی به اغیار اعانه مالی می‌نموده از چنین خصلتی در حکایتی، غزالی خبر می‌دهد:

«و یکی از علمای صوفیان گروهی از درویشان را به عطای خویش مخصوص داشتی وی را گفتند اگر به عموم، همه درویشان را دهی بهتر بود، گفت اینان جماعتی‌اند که همت ایشان خدای است و چون فاقه رسیده همت جمع نماند، و من یک همت را به خدای بازآرم دوست‌تر از آن دارم که هزار کس را عطا دهم از آن جمله که همت ایشان دنیا باشد این سخن با جنید گفتند. آن را استحسان فرمود و گفت این ولی است از اولیای خدای عزّ و جلّ، و من دیر باز است که سخن از این خوب‌تر نشنیده‌ام. پس حکایت کردند که اختلالی به حال این کس راه یافت و خواست که ترک دکان گیرد. جنید بر وی مالی فرستاد و گفت این را بضاعت خود ساز که مثل تو را تجارت زیان ندارد و این مرد بقالی کردی و از درویشان بهای آنچه بخريدندی نستدی»^(۴۰).

خود او نیز با توجه به سادگی زندگی، در پذیرایی و خدمت یاران، دریغ نورزیده، به حدّ تکلف، خدمت می‌نموده‌است داستان او به ابو حفص، منقول اکثر کتب صوفیه است:

«چون ابو حفص پیش جنید آمد، جنید تکلف کرد و خدمت ابو حفص، و او انکار کرد بر جنید و گفت اگر تو به خراسان آیی تعلیم کنیم ترا فتوت. او را از این سؤال کردند و گفت یاران را مخنث گردانید یا طعام‌های گوناگون پیش ایشان آورد و لباس رنگارنگ و بوی خوش هر روز، و نزد مافتوت ترک تکلف است و حاضر کردن آنچه حاضر باشد»^(۴۱) و این امر، نه از تظاهر او بلکه از اعتقاد او نشأت می‌گرفته است او اعتقاد داشته که:

«شاه طریقت جنید قدس سرّه مریدی را وصیت می‌کرد، گفت: چنان کن که خلق را رحمت باشی و خود را بلا، مؤمنان و دوستان الله از الله بر خلق رحمت‌اند و چنان کن که در سایه صفات خود نشینی، تا دیگران در سایه تو بیایند»^(۴۲).

اما با این همه با کسی در هیچ امری معارضه و مجادله نمی‌نمود، تا چه رسد به این گونه امور:

«گفته‌اند شیخ میان قوم خود چنان است که پیغمبر میان امت و بعضی از یاران جنید از جنید سؤال کردند جنید جواب گفت آن را و آن شخص با وی معارضه می‌کرد در آن چیز، جنید گفت و ان لم تؤمنوا لی فاعتزلون»^(۴۳).

در مورد اعتقاد او با مردم و مردمداری او، هدف از حیات را دور از نظر نمی‌داشته، انصاری می‌نویسد:

«جنید از اینجا گفت - آن روز که در جمع عوام نگر است که از جامع المنصور بیرون می‌آمدند هولاء حشو الجنة و للحضرة قوم آخرون»^(۴۴).

«انصاری در جایی دیگر این مفاوضه جنید را با نوری می‌داند»^(۴۵) و عطار نیز همین را نقل نموده است^(۴۶) ولی با این همه آنان را تحقیر نمی‌کرده و خود را فدای آنان می‌کرده: «و (جنید گفت) بگناه اولین و آخرین من مأخوذم کی ابوالقاسم را از عهده نفیر و قطمیر همه بیرون می‌باید آمد»^(۴۷) که اوج تفکر روحانی است.

جنید در هر امری اعتدال می‌نموده و او را اغلب تذکره نویسان بدین شیوه یاد کرده‌اند^(۴۸).

«جنید بغدادی از صوفیان معتدل بغداد... است»^(۴۹) و یا:

«جنید یک عارف معتدل به شمار می‌رود»^(۵۰).

و نیز «جنید از معتدلین صوفیه است»^(۵۱) برخی این اعتدال را بر احتیاط وی حمل نموده‌اند:

«شیخ جنید، احتیاط وی چنان بود، که بسیار بود که گفتی، چیزی در دلم آید از نکته این قوم به چند روز آن را نپذیرم الا به دو گواه عدل از کتاب و سنت»^(۵۲) که بعضی به محافظه کاری تعبیر نموده‌اند. وقتی نوبت به حلاج رسید، تصوف، مبلغی از حدود شریعت خارج شده بود و محافظه کاری امثال جنید هم نتوانست باز حیثیت آن را اعاده کند.^(۵۳) عده‌ای از کلمه میانه‌روی استفاده نموده‌اند:

«برخی در درجه اول عارف بودند ولی عارفی میانه‌رو... مثل جنید...»^(۵۴).

اگرچه خود این اعتدال و میانه‌روی جزئی از حقیقت است و بر طبق گفتار پیامبر «مدارا، میانه‌روی، سکوت جزئی از ۳۶ جزو پیمبری است»^(۵۵)، آنچه در مورد جنید پس از اعتدال و لزوماً حاصل از اعتدال بر می‌آید، فروتنی و موقع شناسی و دقیق بودن اوست، که نشان از تعمق او در فرامین الهی و عمل به حدود حضرت سبحانی دارد.

«حکایت است از ابو محمد جریری رحمه الله وقتی از حج بازگشتم و افتتاح به زیارت جنید کردم گفتم اول او را سلام بکنیم آنگاه به خانه روم تا باری شیخ زحمت نکشد و قدم به دیدن، مانجه ندارد. روز دیگر چون نماز بامداد بگزاردم دیدم که جنید می آمد گفتم یا سیدی ابتدأت بالسّلام علیک لکی لا تتعنی الی هیهنا. جواب داد که یا محمد ذافضلک و هذا حقّ»^(۵۶) قشیری و^(۵۷) صاحب عوارف المعارف^(۵۸) نیز این را حکایت نموده اند. بنابراین صفت، جنید، از تکذّر خاطر دیگران پرهیز داشته و تسریر قلوب را از لوازم شریعتمداری می شمرده تا این حدّ که می گوید:

«چون درویشی را بینی به رفیق بین و به علم مبین یعنی چیزی به وی ده تا شاد شود و علمش مگو که اندوهگین شود»^(۵۸).

و اوج این صفت را در حکایت ذیل می توان دریافت:

«در حکایت است که استاد ابوالقاسم جنید را کودکی به دعوت پدر خود چهار بار بخواند و او هر بار با کودک به در پدرش رفت و پدرش هر چهار بار باز گردانید و نگذاشت که در رود و او هر بار برای دل کودک می رفت و برای دل پدر باز می گشت»^(۵۸).

از لوازم اعتدال برای یک روح، انصاف می باشد، و از شرایط انصاف، طلب حق. جنید احقاق حق می نمود و شرط انصاف را بجای آورد:

ابوالقاسم جنید بر منبر و عظمی کرد ابو الحسن نوری بر گذشت گفت یا ابوالقاسم ما اخلاص ورزیدیم بر درّمان کردند و شما زّار ورزیدیت پیشگاهتان نشانند. جنید از منبر فرود آمد چهل شبانه روز در خانه بنشست و بیرون نیامد^(۵۹) و یا این حکایت که:

«ابو حفص نیشابوری وقتی به عراق رفت آنجا در مجلسی که جنید و سایر صوفیّه عراق حاضر بودند. صحبت در باب فتوّت پیش آمد. چون ابو حفص گفت: فتوّت عبارت است از انصاف دادن و انصاف نا خواستن جنید به اصحاب خویش گفت برخیزید که ابو حفص بر آدم و تمام ذریّه وی فزونی یافت یعنی در فتوّت»^(۶۰) که در این رساله، مکرّر نقل شده است. نظیر این دو حکایت است، این که نقل می گردد:

«جنید گفت بدیدار یکی از بزرگان طریقت رفتم دیدم مشغول نوشتن است به او گفتم تا کی می نویسی؟ آیا هنوز هنگام عمل فرا نرسیده؟ در پاسخ گفت: ای ابوالقاسم

مگر همین کتابت عمل نیست. از این پاسخ سکوت کرده ندانستم چه جواب بدهم».^(۶۱)

این حکایت سوای آنکه در اصول تاریخی و اسانید آن قابل تأمل است، از روح پر فتوح شخص جنید، پرده می‌گشاید، که چه‌سان در برابر معقولات و آنچه به‌ظاهر به حق می‌مانده، سر تعظیم فرود می‌آورده، تأمل می‌ورزیده، انصاف می‌داشته و در فکر اصلاح می‌بوده است در حقیقت، چنین قولی که:

«كان الجنيد يقول علمنا هذا الذي نتكلم فيه قد طوى بساطه منذ عشرين سنة و انما نتكلم في حواشيه».^(۶۲)

خود بیان می‌کند که صاحب قول بر نفس خود بصیر، بر حدود تأثیر خود، آگاه و خبیر، و بر موقف روح خود عالم و تحریر می‌باشد بر عقاید دیگران، ناظر بر حقیقت است و آنچه را مدعیان حقیقت، ادعا می‌کرده‌اند، تخری می‌نماید و مراتب یقین را خوب می‌شناسد. حکایت ذیل صورتی و سیرتی دیگر از جنید را می‌نمایاند:

«جوانی بود صحبت کردی با جنید و از خاطر مردمان سخن گفתי، جنید را بگفتند، جنید او را گفت این چیست که از تو باز می‌گویند؟ گفت: هر چه خواهی اعتقاد کن، جنید اعتقاد کرد، جوان گفت فلان چیز است، گفت نیست، گفت دیگر بار چیزی اندیش، گفت اندیشیدم، جوان گفت چنین و چنین اندیشیدی، جنید گفت نیست. جوان گفت: چیز دیگر اندیش گفت اندیشیدم گفت فلان چیز است. گفت عجب است تو راست گویی و من دل خویش شناسم. جنید گفت راست گفתי و اول و ثانی نیز راست گفתי و لیکن خواستم که ترا امتحان کنم تا هیچ تغییر اندر دل آید یا نه».^(۶۳)

که مأخوذ از کتاب اللّمع می‌باشد.^(۶۴) در این جا ذکاوت و فراست او را نیز می‌توان یافت که مبتنی بر اعتقاد صریح و عمیق به ام‌الکتاب، قرآن فاروق است. اگرچه حکایات زیر خالی از اغراق نیست اما این اعتقاد توأم با فراست را ظاهر می‌کند:

«جنید گفت بر سری سقطی شدم پیش او مردی را دیدم که بیهوش افتاده بود. گفت: این مردی است که آیتی از قرآن شنیده است و بیهوش شده است. گفتم: همان آیت بر او بخوانید چون بر خواندند به هوش آمد. پس مرا گفت این از کجا گفתי گفتم از یعقوب که نابینایی او برای مخلوقی بود و به مخلوقی بینا شد و اگر نابینایی وی برای حق بودی به مخلوقی بینا نشدی این سخن را استحسان فرمود».^(۶۵)

البته شاید نحوه استدلال و مقایسه آن با حضرت یوسف و یعقوب قابل تأمل باشد، اما کیفیت و شیوه تفکر آن اعتقاد مذکور را بیان می‌کند. این حکایت نیز همان حالت را اما واقعی‌تر جلوه می‌دهد:

«دیگری گوید نزدیک جنید بودم زنی اندر آمد گفت دعا کن که پسری از آن من گم شد، گفت برو صبر کن. زن شد و باز آمد و دعا خواست گفت صبر کن گفت صبرم بر سید و طاقتم نماند. دعا کن مرا جنید گفت اگر چنین است که تو می‌گویی برو باز خانه شو که پسر تو باز آمد زن شد پسرش باز آمده بود به شکر نزدیک جنید آمد. جنید را گفتند به چه دانستی آن باز آمدن، گفت خدای عز و جل می‌گوید (اَمَنْ يَجِيبُ الْمُضْطَرَّ اِذَا دَعَا)»^(۶۶).

که عطار نیز در تذکره خود آن را نقل کرده است^(۶۷) و در مآخذ دیگر نیز حکایت شده است.^(۶۸)

این اعتقاد، او را به تهذیب نفس وایمی‌داشته، امری که در سیرت صوفیان متأخر، یعنی آنان که تظاهر بر دلق می‌نمودند و به طامات دل خوش می‌داشتند تا اسباب وصول به آمال دنیوی را فراهم کنند، زیاد به چشم نمی‌خورد.

«جنید در خانه بنشست و همه شب الله الله می‌گفت زبان در کار او دراز کردند و حکایت او با خلیفه گفتند. خلیفه گفت: او را بی حجتی منع نتوان کرد. گفتند: خلق به سخن او در فتنه می‌افتند خلیفه کنیزکی داشت سه هزار دینار خریده و به جمال او کس نبود و خلیفه عاشق او بود بفرمود تا او را به لباس فاخر و جواهر نفیس بیاراستند و او را گفتند به فلان جای بیش جنید رو و روی به گشای و خود را و جواهر و جامه بر وی عرضه کن، و بگوی که من مال بسیار دارم، و دلم از کار جهان گرفته است، آمده‌ام تا مرا به‌خواهی تا در صحبت تو روی در طاعت آرم، که دلم بر هیچ کس قرار نمی‌گیرد الا به‌تو، و خود را بر وی عرضه کن و حجاب بردار و درین باب جدی بلیغ نمای، بس خادم با وی روان کردند. کنیزک با خادم بیش شیخ آمد و آنچ تقریر کرده بودند آن به جای آورد. جنید را بی اختیار چشم بروی افتاد، خاموش شد و هیچ جواب نداد و کنیزک آن حکایت مکرر می‌کرد جنید سر در پیش افگند بس سر بر آورد و گفت آه و در کنیزک دمید. در حال بیفتاد و به‌مرد خادم برفت و با خلیفه بگفت کی حال چنین بود. خلیفه را آتش در جان افتاد و پشیمان شد و گفت هرک با مردان آن کند که نباید کرد آن بیند که

نباید دید. برخاست و بیش جنید رفت و گفت چنین کس را بیش خود نتوان خواند. پس جنید را گفت ای شیخ آخر دلت بار داد، کی چنان صورتی را بسوختی؟ جنید گفت ای امیرالمؤمنین ترا شفقت بر مؤمنان چنین است که خواستی تا ریاضت و بی‌خوابی و جان‌کندن چهل ساله مرا بباد برده‌ی من خود در میانه کیم مکن تا نکنند...^(۶۹)».

او به ریاضاتِ سالیانِ درازِ خود که به تهذیب نفس و تقدیس روح خود می‌پرداخت، اشاره کرده است:

«ابوالحسن المحلبی قال: قلت للجنید: ممن استغدت هذا العلم؟ قال من جلوسی بین یدی الله تعالی ثلاثین سنة تحت تلك الدرجة و أوما لی درجة فی داره»^(۷۰).
و البته عنایتِ حق، او را از تفاخر منع می‌نمود:

«میر طریقت جنید سی سال زیر آن نردبان پایه پاس دل می‌داشت، گفت چون پنداشتم که به جایی رسیدم به سرم ندا آمد که اذا طننت انک وجدتنی، فقد فقدتنی و اذا طننت انک فقدتنی فقد وجدتنی»^(۷۱).

۴ - تکفیر شدن جنید:

با این چنین سیرت و منشی در نزد عوام و خواص، جنید در نزد برخی محسود واقع گشته و مورد غضب و کم عنایتی قرار گرفته است. در ایام او افرادی که با او مقابله می‌نمودند و مخالفت می‌کردند، در مرحلهٔ اول مخالفین صوفیه بطور اعم، می‌باشند. مبارزه با صوفیان از همان روزگار، رایج بوده است. نظر گلدزیهر^۱ مستشرق آلمانی در مقدمهٔ این اثر، مختصری حال آن دوران را معین می‌کرد. دشمنی غلام خلیل که در فصل‌های قبل ذکر شد و نیز این که جنید به دربار احضار می‌شد^(۷۲) و مورد اتهام قرار می‌گرفت و نیز همانطور که در قسمت قبل در حکایت کنیزک خلیفه نقل شد و با آنکه اغراق و غلو بسیاری در آن است و علاوه بر این همه سعایت حاسدان که:

«گفتند: خلق به سخن او در فتنه می‌افتند»^(۷۳).

همگی نشان از آن دارد که جنید مورد اذیت و آزار روحی بسیاری قرار گرفته بود، به قول

روزبها بقلی:

«ندیدی که غلام خلیل، جنید، رویم و سمنون و زقاق و اباحمزه چه تخلیط‌ها کردند تا جمع حق را پراکنده کردند»^(۷۴).

گفته فوق می‌تواند قسمتی از آن همه سختی‌ها و تنش‌ها را نشان دهد، حتی تا آنجا ستم و بلا هیجان گرفت که همومی نگارد:

«چندین نوبت جنید را به کفر منسوب کردند»^(۷۵) این تکفیر و نمونه‌هایی از این دست (از طرف) فقیهان و متشرعان دینی صورت می‌گرفته است.^(۷۶) پس مخالفین جنید به‌طور اخص، و صوفیان به‌طور اعم، عده‌ای، از متشرعان و رؤسای ظاهری مذهب و برخی نیز از خود صوفیان بودند، غلام خلیل، به‌نوشته برخی، از صوفیان بوده است. یا فرد دیگری بنام ابوبکر بن یزدانیا از این صوفیان محسوب است! آقای زرین‌کوب می‌نویسند:

«مقارن همین ایام بود که یک صوفی دیگر به نام ابن یزدانیا به مخالفت با یاران جنید برخاست و با آنها به مبارزه پرداخت این ابن یزدانیا حسین بن علی نام داشت و مکنی به ابوبکر بود وی بر حسب روایات مشهور ارموی بود و او را غالباً به نام الکردی الصوفی الارموی می‌خواندند مع‌هذا در رساله قشیریه و طبقات شعرانی او را به ارمیه منسوب کرده‌اند در هر حال بعدها در بعضی روایات وی را گوینده عبارت مشهور امسیت کردیاوا اَصْبَحْتُ عَرَبِياً خوانده‌اند... وی یک چند با صوفیه عراق معاشرت و صحبت ورزید اما بیشتر تمایل به علم داشت و ریاست طلبی، از این رو وقتی از بغداد به ولایت خویش رفت بر ضد صوفیه بنای بدگویی گذاشت چنان‌که به شهرهای مختلف نامه نوشت و مردم را از صوفیه بر حذر داشت از کسانی که مورد طعن و اتهام وی بودند نام نوری، جنید سمنون محب مخصوصاً در خور ذکر است که همه از نام‌آوران متصوفه عصر بودند وی در مبارزه با صوفیه بغداد چندان به جد بود که می‌گویند کسی از بغداد به ولایت وی رفته بود ابن یزدانیا از وی پرسید در باب این عراقی‌ها یعنی جنید و نوری و شبلی چه عقیده داری؟ چون مرد جواب داد ارباب توحیدند. ابن یزدانیا برآشفته و کسی که گفت و شنود آنها را شنیده بود به این تازه وارد گفت از این شهر همین امشب بیرون برو و گرنه خونت به گردن خود خواهد بود... در واقع اعتراضات وی ظاهراً بر طریقه متصوفه بغداد بود نه بر

تصوّف...»^(۷۷)

به جز این و دیگران که بعدها بر صوفیان رد نوشته‌اند نظیر ابن الجوزی حنبلی در نقد العلم و العلما^(۷۸) و یا صاحب تحفة الاخیار^(۷۹)، محمد طاهر قمی و نیز نویسنده کتاب تفتیش عقاید^(۸۰) بر جنید نیز ایراداتی گرفته‌اند.

پاورقی‌ها و یادداشت‌ها

- ۱- ص ۳۳ شناخت عرفان و عارفان ایرانی - علی اصغر حلبی - چاپ ۱ - ۱۳۶۰ - زوآر
و ص ۱۵۱ بعد فلسفه عرفان - دکتر سید یحیی یثربی - چاپ ۱ - ۱۳۶۶ - دفتر تبلیغات
اسلامی قم.
- ۲- ص ۳۹۸ کشف المحجوب، هجویری
- ۳- ص ۱۲۷ طبقات الحنابلة ج ۱.
- ۴- ص ۲۶۰ طبقات الشافعية الكبرى ج ۲ - سُبکی.
- ۵- ص ۳۳۵ طبقات الشافعية ج ۱، اسنوی.
- ۶- ص ۵۶۷ - ۵۵۶ روضات الجنات ج ۲ - خوانساری - اسلامیه - ۱۳۵۵ - شمسی.
- ۷- سوای برخی که تصوّف را مخالف روح اسلام و مذهب شیعه تصور نموده‌اند و البته خود
محتاج تدبیر و تحریر جداگانه است.
- ۸- ص ۶۳۲ ۶۳۱ ترجمه مقدمه ابن خلدون ج ۱.
- ۹- ص ۹۸ همبستگی میان تصوّف و تشیع - کامل مصطفی الشیبی - ترجمه دکتر شهابی - انتشارات
دانشگاه تهران - ۱۳۵۴
- ۱۰- ص ۲۵۲ - قبلی. نقل از طبقات شعرانی ج ۱ ص ۱۰.
- ۱۱- ص ۲۵۳ قبلی.
- ۱۲- ص ۱۲۲ - ۱۲۱ تشیع و تصوّف امیرکبیر - ۱۳۵۹.
- ۱۳- همان
- ۱۴- ص ۳۱۳ قبلی.
- ۱۵- ص ۳۰ مجالس المؤمنین ج ۲ - نورالله شوشتری - اسلامیه - ۱۳۶۵
- ۱۶- ص ۱۵۹ اصول تصوّف - احسان الله علی استخری - انتشارات معرفت.
- ۱۷- ص ۱۲۹ کتاب اللمع فی التصوف + ص ۲۴۹ تصوّف و عرفان - عباسعلی عمید زنجانی -
امیرکبیر - چاپ ۱ - ۱۳۶۶ + ص ۹ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۱۸- ص ۹ تذکرة الاولیاء ج ۲
- ۱۹- ص ۲۲ تذکرة الاولیاء ج ۲ + ص ۲۱۹ - ۲۱۸ تاریخ تصوّف در اسلام ج ۲ - قاسم غنی.
- ۲۰- ص ۴۲۵ کشف المحجوب هجویری.
- ۲۱- ص ۸۷ - ۸۶ اسلام و تصوّف - ر. ا. نیکلسون - ترجمه محمدحسین مقدس نهاوندی - زوآر -
۱۳۴۱
- ۲۲- ص ۴۳۳ تاریخ تصوّف در اسلام ج ۲ - غنی
- ۲۳- (دکتر عبدالقادر). P. 49 - 50. L. P. W. ALJUNAYD.
- ۲۴- ص ۱۴۷ - ۱۴۶ - تاریخ نهضت‌های فکری ایرانیان (از رودکی تا سهروردی) بخش اول -
عبدالرفیع حقیقت.
- ۲۵- ص ۲۶۲ نه شرقی، نه غربی، انسانی - دکتر زرین کوب - چاپ ۲ - ۱۳۵۶ - امیرکبیر

- ۲۶- ص ۲۸۲- ۲۸۱- بیست گفتار - دکتر مهدی محقق - چاپ ۲- ۱۳۶۳ - شرکت انتشار (قبلاً از انتشارات مؤسسه مگ گیل بوده).
- ۲۷- ص ۲۲۰ تمدن اسلامی ج ۱ آدم متز - ترجمه علی رضا ذکاوتی قراگزلو.
- ۲۸- ص ۴۸۷ ترجمه رساله قشیریه.
- ۲۹- ص ۳۴۴ کشف الاسرار و عدة الابرار ج ۹.
- ۳۰- ص ۲۲ تذکرة الاولیا ج ۲.
- ۳۱- ر.ک. به بخش اول و بخش سوم همین مجموعه و مأخذ آن.
- ۳۲- ص ۱۶۷ کتاب اللمع فی التصوف.
- ۳۳- ص ۷- ۳۲۶ رساله سیهسالار - قسمت تعلیقات - نظر استاد نفیسی با توجه به متن تذکرة الاولیا.
- ۳۴- P. 33,34 - L. P. W. ALJUNAYD.
- ۳۵- ص ۱۸ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۳۶- ر.ک مقدمه همین جزوه.
- ۳۷- ص ۲۴۴ ترجمه رساله قشیریه.
- ۳۸- ص ۴۲۲ قوت القلوب ج ۲.
- ۳۹- ص ۴۱۴ قوت القلوب ج ۲.
- ۴۰- ص ۴۸۰ ترجمه احیاء علوم الدین ج ۱ + ص ۱۹ تذکرة الاولیا ج ۲.
- ۴۱- ص ۱۲۰ ترجمه آداب المریدین + ص ۲۴۱ مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة + ص ۱۵۵ اوراد الاحباب ج ۲.
- ۴۲- ص ۴۷۵ کشف الاسرار و عدة الابرار ج ۷.
- ۴۳- ص ۱۰۵ آداب المریدین + ص ۲۲۱ مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة + ص ۱۶۵ ترجمه عوارف المعارف + ص ۱۱۱ اوراد الاحباب ج ۲.
- ۴۴- ص ۱۱۲ کشف الاسرار و عدة الابرار ج ۱.
- ۴۵- ص ۵۷۴ کشف الاسرار و عدة الابرار ج ۶.
- ۴۶- ص ۱۶ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۴۷- ص ۹ قبلی.
- ۴۸- ص ۶۰ تاریخ تصوف در اسلام ج ۲.
- ۴۹- ص ۱۹۸ قبلی.
- ۵۰- ص ۶۴۸ خدمات متقابل ایران و اسلام ۱ ص ۱۰۲ آشنایی با علوم اسلامی.
- ۵۱- ص ۲۶۳ تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ج ۱ - حنا الفاخوری
- ۵۲- ص ۱۴ قدسیه (کلمات بهاءالدین نقشبندیه) حاشیه + ص تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۵۳- ص ۱۵۳ کارنامه اسلام.
- ۵۴- ص ۳۳۶ تاریخ ایران بطروشفسکی - ترجمه.
- ۵۵- ص ۴۱۷ ترجمه کشکول - شیخ بهایی ج ۱.
- ۵۶- ص ۲۳۲ مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.
- ۵۷- ص ۳۹۵ ترجمه رساله قشیریه.
- ۵۷۸- ص ۱۶۷ ترجمه عوارف المعارف.
- ۵۸- ص ۴۶۰ ترجمه رساله قشیریه.
- ۵۸۸- ص ۳۵ ترجمه احیاء العلوم الدین ج ۲.

- ۵۹- ص ۳۴۹ تصوّف و ادبیات تصوّف - برتلس - ترجمه سیروس ایزدی.
- ۶۰- ص ۳۴۹ جستجو در تصوّف - زرین کوب
- ۶۱- ص ۱۶۴ کشکول ج ۱ ترجمه.
- ۶۲- ص ۳۳۰ قوت القلوب ج ۱.
- ۶۳- ص ۳۸۰ - ۳۷۹ ترجمه رساله قشیریه.
- ۶۴- ص ۳۳۱ کتاب اللمع فی التصوف.
- ۶۵- ص ۶۴۳ - ۶۴۲ ترجمه احیاء علوم الدین - ج ۲.
- ۶۶- ص ۴۳۷ قشیریه.
- ۶۷- ص ۱۷ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۶۸- ص ۳۵۶ جوامع الحکایات و لوامع الروایات - عوفی.
- ۶۹- ص ۸ - ۷ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- + ص ۲۲۱ تصوّف و عرفان - عباسعلی عمید زنجانی.
- ۷۰- ص ۲۶۱ طبقات الشافعیة الکبری ج ۲ + ص ۲۳۶ صفة الصفوة ج ۲ + ص ۲۴۵ تاریخ بغداد ج ۷
- ۷۱- ص ۳۵۹ کشف الاسرار و عدة الابرار ج ۵.
- ۷۲- ر.ک. فصل پیش.
- ۷۳- ر.ک. به پیش شماره ۶۹.
- ۷۴- ص ۲۵ شرح شطحیات.
- ۷۵- ص ۳۲ شرح شطحیات.
- ۷۶- ص ۱۷۶ سیر عرفان در اسلام - کیانی نژاد.
- ۷۷- ص ۱۲۹ - ۱۲۸ جستجو در تصوّف ایران.
- ۷۸- ر.ک. نقد العلم و العلماء - تلبیس ابلیس.
- ۷۹- ر.ک. تحفة الاخیار - محمد طاهر قمی - انتشارات نور - ۱۳۳۶.
- ۸۰- ر.ک. تفتیش عقاید - علامه برقی.

فصل سوّم

معاشران

۱- اساتید و مشایخ جنید و اقران او:

جنید در مکتب عرفان و اخذ طریقت، به زیارت بسی از مشایخ نایل شده این قول عطار که: «و جنید گفت دویست پیر را خدمت کردم که بیش از هفت از ایشان اقتداء را نشایست»^(۱).

که برخی نیز آن را تکرار نموده‌اند^(۲) و غالبانه به نظر می‌آید، حاکی از تدرّس او در عرفان می‌باشد. احصای این دویست پیر مقدور و ممکن نیست ولی با آنچه در تذکرها و تواریخ مسطور و مرقوم است می‌توان نام برخی را ذکر نمود.

سری سقطی:

جامی در مورد او نوشته: «سری بن المغلس السقطی از طبقه اولی است کنیت او ابوالحسن است استاد جنید و سایر بغدادیان است از اقران حارث محاسبی و بشر حافی است و شاگرد معروف کرخی و آنان که از طبقه ثانیه‌اند اکثر نسبت به وی درست کنند بامداد سه‌شنبه سوّم رمضان سنه ثلث و خمسين و متأین به‌رفته از دنیا»^(۳).

تحقیق مستندی از دکتر خاوری نقل و ضبط شده که در اینجا درج می‌شود:

«دومین قطب سلسله ذهبیه معروف به شیخ ابوالحسن سری بن المغلس سقطی است که در بدو زندگانی در بازار بغداد به سقط فروشی اشتغال داشت و به همین مناسب آن را سقطی بگفتند ابن خلکان در وفیات الاعیان و عطار (تذکره الاولیاء) علت انتباه وی را بدین سان ضبط نموده اند روزی معروف در حالی که دست یتیمی را بدست داشت بر وی وارد شد و گفت این یتیم را بیوشان. سری برای آن کودک جامه فراهم آورد معروف گفت خدا دنیا را بر دلت دشمن کند و از این شغل راحت کند. سری گفت من بیکبارگی از دنیا فارغ آمدم به برکت و دعای او. به قول عطار در بغداد سخن تصوّف نخست او گفت وی از طبقه اول است. در این باره قاضی نورالله شوشتری آورده آخر طبقه اولی است و آنها که از طبقه ثانیه اند اکثر نسبت به وی درست کنند در سال وفات او اختلاف است صاحب وفیات الاعیان: «بامداد روز سه شنبه ۶ رمضان سال ۲۵۳ و بقول ۲۵۱ و ۲۵۷ در گذشته و عصر آن روز در گورستان شونیز بغداد مدفون شد که قبر جنید هم بر جنب مزار اوست. جامی در نفحات الانس وفات او را صبح سه شنبه سیم رمضان سال ۲۵۳ قاضی شوشتری بامداد شنبه سیم رمضان سال ۲۵۳ ضبط کرده است این اختلاف سال وفات و نقل بیان جنید را که گفت سری ۸۰ تا ۹۰ سال یا سری ۹۸ سال پهلوی بر زمین نهاد مگر در مرض موت، و نیز جامی در نفحات الانس عبارت جنید را با عدد سبعون سنة آورده است.^(۴) با این قرآین اگر سال وفاتش را پس از ۹۸ سال پهلوی بر زمین نهادن سالهای ۲۵۱ یا ۲۵۳ بگیریم سن وی از ۱۲۰ متجاوز میشود و اگر ۷۰ سال تصور کنیم و ارتحالش را سال ۲۵۷ بگیریم عمرش در حدود ۹۰ سال و ولادتش در حدود سالهای تولد شیخ و استادش می گردد. و این به واقع نزدیک تر است^(۵)».

سری علاوه بر معروف کرخی از ائمه اطهار، انوار لائطفی، استفاضه نموده، چنانچه در رسایل انصاری است:

«علی بن موسی الرضا... وفات او بر سال دویست و گفته اند بر دویست و یک بوده است و استادی سری سقطی بوده و سری استاد جنید و جنید استاد جمله مشایخ رحمه الله علیهم^(۶)».

با توجه با سنین عمرو سال تولد او این نکته بعید نیست و مورد اذعان محققین بوده است^(۷) علاوه بر آن از طریق معروف کرخی نیز توانسته از محضر ائمه اطهار

فیض ببرد.^(۷۸) اولین برخورد جنید و سری سقطی بر محققین معلوم نیست، چه به قول اکثر مورّخین سری سقطی، خال جنید بود ابن خلّکان می نویسد:

«ابوالحسن سری بن المغلس السقطی احد رجال الطریقه و ارباب الحقیقه کان اوحد زمانه فی الورع و علوم التوحید و هو خال ابی القاسم الجنید و استاذہ»^(۸) جنید به خال خود بسیار علاقمند بود، و بدو افتخار می نمود. چنانکه در نسب، خود را بدو مربوط می نموده چنانکه نقل است:

«کسی از جنید از نسب او پرسید گفت من پسر خواهر فلان شخصم. عربی شنید و گفت همگان از نسب طولی خود اطلاع می دهند و این جوان از نسب عرضی خبر داده»^(۹).

و سری سقطی نیز از این خواهرزاده خود به دقت مراقبت می نموده و مورد تکریم قرار می داده، نقل است روزی از سری پرسیدند کی هیچ مرید را درجه بلندتر از پیر باشد، گفت بلی. برهان این ظاهر است جنید را درجه ای فوق درجه منست»^(۱۰) که خود، نشان از تواضع و بصیرت او دارد^(۱۱). متقابلاً جنید تا اواخر عمر سری سقطی ملازمت او می نمود و تا آخرین دقایق حیات او، وفا به عهد می کرد و سری نیز به نصیحت او مشغول بود:

«سری در وقتی که محضر بود جنید را گفت ایاک من صحبة الاشرار و لا تقطع عن الله بصحبة الاخیار»^(۱۲).

عطار آخرین دقایق ملاقات این دو را چنین ضبط نموده که احتمالاً مأخوذ از مقامات ابوسعید است:^(۱۳)

«جنید گفت که سری گفت نمی خواهم که در بغداد بمیرم از آنک ترسم که مرازمین نپذیرد و رسوا شوم و مردمان به من گمان نیکو برده اند ایشان را بد افتد چون بیمار شد به عبادت او در شدم باد بیزنی بود بر گرفتم و بادش می کردم گفت ای جنید بنه کی آتش تیز تر شود جنید گفت حال چیست گفت عبداً مملو کلاً لا یقدر علی شیئی گفتم وصیتی بکن گفت مشغول مشو به سبب صحبت خلق از صحبت حق تعالی، جنید گفت اگر این سخن را پیش از این گفتمی با تو نیز صحبت نداشتمی و نفس سری سپری شد»^(۱۴).

این لحظه، ایام سابق را به نظر جنید می آورد، او که به سن هفت سالگی تحت تعلیم سری واقع شد و نزدیک به ۴۰ سال دوران معیت او با سری طول کشید و^(۱۵)

لحظات بسیاری را در خدمت سری سیری کرد و با او به حج رفت و از نصایحش برخوردار می‌شد، همواره از خال و پیر خود مراقبت می‌نمود، اغلب آنچه از سری معلوم است، توسط جنید مضبوط و منقول گشت. حکایت زیر، که به قلم ملاصدرا و مأخوذ از احیاء العلوم غزالی است نکته جالبی از ارتباط این دو می‌دهد، جنید می‌گوید: «استاد ما سری رحمه الله مریض شد نه دوايي بر درد او شناختيم و نه علت آن را يافتيم طبيب حاذقي را به ما معرفي کردند و ما بول او را در شیشه‌ای به آن طبیب نشان دادیم چون آن را دید با تأمل در آن می‌نگریست آن‌گاه مرا گفت چنین می‌فهمم که بول عاشقی است جنید گوید گویی مرا برقی زد بی‌هوش شدم و شیشه از دست بیافتاد پس از آن نزد سری باز گشتم و داستان را با او گفتم تبسمی کرده گفت خدایش بکشد چه بینشی دارد گفتم ای استاد آیا محبت از بول آشکار شود گفت بله^(۱۵)»، سری، صاحب چنین قولی است:

«دل‌های ابرار معلق به خاتمت است و دل‌های مقربان معلق به سابق است معنی آن است که حسنات ابرار سیئات مقربان است و حسنه سیئه از آن می‌شود که بر و فرو می‌آید به هرچه فرو آیی کار بر تو ختم می‌شود و ابرار آن قومی اند که فرو آیند که ان الا برار لفی نعیم بر نعمت فرو آیند لاجرم دل‌ها ایشان معلق خاتمت بود اما سابقان را که مقربان اند چشم در ازل بود لاجرم هرگز فرو نیایند که هرگز به ازل نتوان رسید از این جهت چون بر هیچ فرو نیایند ایشان را به زنجیر به بهشت باید کشید^(۱۶)».

به راستی می‌توان گفت که سری اول کسی بوده که به علم توحید سخن گفته و نتیجه تعلیماتش در جنید به نهایت کمال به منصه ظهور رسیده، استاد عبدالقادر، در کتاب خود ارتباط و تعلقات سری و جنید را چون سقراط و افلاطون توصیف نموده^(۱۷)، و سری را اساس مکتب بغداد معروف کرده است.^(۱۸) سری به شهادت جنید، او را با مشایخ بزرگ آشنا نموده است. بار دیگر دیدن این سطور از عطار، واقعیتی را بیان می‌کند:

«جنید هفت ساله بود که سری او را به حج بُرد در مسجد حرام مسئله شکر می‌رفت در میان چهار صد پیر، چهار صد قول بیگفتند...^(۱۹)».

لذا مسلم است که جنید اکتفا به تعلیمات سری ننموده اقتدا به مشایخ متعدده کرده، غزالی در احیاء می‌نویسد:

«جنید گفت که پیر من سرّی پرسید که چون از پیر من بروی باکی همنشینی کنی؟ گفتم با محاسبی گفت از علم و ادب او بگیر و تقسیم او کلام را و ردّ او بر متکلمان بگذار و چون روی بگردانیدم شنیدم که می گفت حق تعالی تو را صاحب حدیثی صوفی گرداند و صوفیی صاحب حدیث مگرداند»^(۲۰) که مأخوذ از قوت القلوب بوده است.^(۲۰۸)

حارث المحاسبی:

ابو عبدالله الحارث بن اسد المحاسبی، از اساطین علم التّصوّف محسوب است، جمع ظاهر و باطن و حقیقت و طریقت و شریعت می نمود، سمعانی در علت این که چرا محاسبی نام دارد می نویسد:

«عرف هذه النسبة لانه كان يحاسب نفسه»^(۲۱) و عطار ترجمه نموده: «در محاسبه مبالغتی تمام داشت چنانکه او را محاسبی بدین جهت گفتندی»^(۲۲) بنابر ضبط ابن خلّکان:

«و توفي في سنة ثلاث و اربعين و مائتين»^(۲۳) و جامی نیز در نفحات الانس همین قول را ضبط نموده است^(۲۴)، اصلاً از بصره بود ولی اقامت در بغداد نمود^(۲۵)، اغلب وی را «استاد بغدادیان» معرفی کردند^(۲۶)، نقل مشهوری از ابو عبدالله خفیف آمده که: «اقتدوا الخمسة من شيوخنا و الباقرن سلّموا احوالهم حارث المحاسبی و الجنید و رویم و ابن عطا و عمرو بن عثمان المکی»^(۲۷) که عطار ترجمه نموده:

«بر پنج کس از پیران ما اقتدا کنید و به حال ایشان متابعت نمایید و دیگران را تسلیم باید شد اول حارث محاسبی دوم جنید بغدادی سوم رویم چهارم ابن عطا، پنجم عمرو بن عثمان مکی زیرا که ایشان جمع کردند میان علم و حقیقت و بیان طریقت و شریعت و هر که جز این پنج اند اعتقاد را نشاید. اما این پنج را هم اعتقاد شاید و هم اقتدا شاید»^(۲۸) و قشیریّه نیز ضبط کرده است^(۲۹). حارث المحاسبی در علوم زمان خود تبحر و تفنّن و تعمق بسیاری داشت، اغلب نگاشته اند که «او را تصانیف بسیار است»^(۳۰)، چنانکه هجویری می نویسد:

«عالم بود باصول و فروع و همه اهل علم را توفی و اقتدا در وقت وی به وی بود کتابی کردست «رغایب» نام، اندر اصول تصوّف و به جز آن وی را تصانیف بسیار است»^(۳۱)

ابن خلکان از کتاب دیگر او نام می‌برد: «له کتاب فی الزهد و الاصول و کتاب الرعاية له»^(۳۲) که انصاری در طبقات خود نیز کتاب «الرعاية» را بدو منسوب کرده است.^(۳۳) مصحح کتاب طبقات، می‌نویسد: «سلمی کتاب الرعاية لحقوق الله ضبط نموده و این کتاب در سلسله انتشارات اوقاف گیب در سنه ۱۹۴۵ به کوشش خانم مرگری سمث^۱ در لیدن هُلند طبع شد که اغلاط زیاد دارد و (رغایب در بعضی نسخ) این رغایب ظاهراً تصحیف رعایت است که در نسخ کشف المحجوب هجویری نیز راه یافت و به‌استناد آن رغایب را از آثار محاسبی شمرده‌اند ولی این نام در سلمی نیست و مولانا جامی نیز از ذکر آن خاموش است در کشف المحجوب ذکر کتاب الرعاية به حقوق الله از احمد بن خضرویه و کتاب دیگری به همین نام از خود هجویری آمده است^(۳۴). اما در الفهرست آمده:

الحارث بن اسد المحاسبی البغدادی من الزهاد المتکلمین علی العبادۃ و الزهد فی الدنیا و المواعظ و کان فقیهاً متکلماً کتب الحدیث و عرف مذاهب النساک و توفی سنه ثلاث و اربعین و ماتین و له من الکتب، کتاب التفکر و الاعتبار قال الخطیب له کتب کثیره فی الزهد و اصول الدیانة و الرد علی المعتزله^(۳۵).

چنان‌که معلوم است و در مقدمه نیز اشاره شد حارث المحاسبی در اصول تفقه و دیانت صاحب رای و در علم کلام، تصانیف و ردودی داشته است و ناگزیر می‌بایست در جریان ترجمه کتب، با افکار و عقاید ملل سایره مرتبط شده باشد از این رویکی از بزرگترین معلمین جنید محسوب می‌شود. یکی از او صافی او که تألیف کتب است، در حکایت منقوله از عطار، خود و جهی دیگر از شخصیت حارث المحاسبی و لاجرم شاگرد او جنید را ظاهر می‌سازد:

«نقل است که تصنیفی می‌کرد درویشی از وی پرسید، که معرفت حق حق است بر بنده یا حق بنده بر حق او بدین سخن ترک تصنیف کرد»^(۳۶).

که علت این عمل او بر طبق بیان عطار، حدت نظرو ذکاوت جبلی او را تبیین می‌کند:

«یعنی اگر گویی معرفت بنده به خود می‌شناسدم به جهد خود حاصل می‌کند پس بنده

را حقّی بود بر حق و این روا نبود و اگر معرفت حق حق بود بر بنده روا نبود که حق را حقّی بیايد گزارد اینجا متحیر شد و ترک تصنیف کرد».^(۳۷)

البته عطار دو توجیه دیگر نیز ذکر می‌کند. علم او به قرآن و حدیث بسیار معلوم و واضح است چه در لطیفه الهیه مسطور است: «و نضع الموازين القسط ليوم القيامة فلما تظلم نفس شيئاً أن كان مثقال حبة من خردل آتينا بها وكفى بنا حاسبين»^(۳۸) و از حضرت امیر مؤمنان آمده: «حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا»^(۳۹) و حارث المحاسبی که علّت تسمیه او به محاسبی معلوم آمد در وجه آن ۱۰ علّت تبیین می‌کند، اندیشه‌های ظریف او در ارتباط با معرفه الله در عقاید جنید رسوخی تامّ یافت، پیش از ذوالنون در محاسبه نیز عقیده‌مند بود،^(۴۰) که پیداست که مشکات انوار حق، ائمه اخیار بدو فیض رسانیده‌اند، و علاوه بر این در معرفه الله این اندیشه لطیف از او موجود:

«از وی می‌آید کی روزی درویشی را گفت کُنْ لله وَاَلْفَلَکَنْ، خداوند را تعالی باش و اگر نه خود مباش».^(۴۱)

که از اولین عقاید منقوله در وصف فنا فی الله و بقاء بالله در تصوّف می‌باشد که هجویری نیز آن را اذعان نموده است^(۴۲) و عطار به ذکر: «این نیکو سخنی است»^(۴۳) تأیید فرموده است از اصول عقاید او که متفرّع بر علم تصوّف است، این است که: «نزدیک او رضا از احوال است نه از مقامات»^(۴۴) و بنابر همین تفکر، تعقل مکتب خراسان بدین جهت مایل شد، هجویری می‌گوید:

«مذهب وی آنست که رضا از جمله مقامات نگوید که آن از جمله احوالست و این خلاف ابتدا وی کرد آنگاه اهل خراسان این قول گرفتند و عراقیان گفتند کی رضا از جمله مقاماتست»^(۴۵)، لذا از پُر مایه‌ترین اساتید جنید باید در صف اول حارث المحاسبی را قایم نمود، در خصوصیت و سیرت او نیز اقوالی نقل است من جمله:

«جنید گوید روزی حارث به من بگذشت اثر گرسنگی دیدم در وی گفتم یا عمّ اندر سرای رویم تا چیزی خوریم گفت نیک آمد، اندر سرای شدم و چیزکی طلب کردم تا نزدیک وی بردم و اندر شب ما را از عروسی چیزی آورده بودند فرا نزدیک وی بردم و لقمه اندر دهان نهاد و ازین سوی دهان بازان سوی دهان همی برد تا به دیری، پس برخاست و آن لقمه در دهلیز بیفکند و بیرون شد و پس از آن از وی پرسیدم گفت مرا گرسنه بود خواستم که ترا شاد گردانم و دل تو نگاه دارم ولیکن میان من با خدای

نشانی است که هیچ طعام که اندر وی شبهت بود به گلوی من فرو نشود هر چند کوشیدم فرو نتوانستم بردن، آن طعام از کجا بود، گفتم از سرای خویشاوندی (آورده بودند) گفتم امروز اندر سرای شویم اندر شدیم و پاره چند نان بود بیاوردم و به خورد گفتم چیزی که آری پیش درویشان چنین آر^(۴۶)».

علاوه بر این بر دسترنج خود می زیسته اگرچه خاندان ثروتمندی داشته است: «گویند مال کثیری بدو ارث رسید بقولی هفتاد هزار درهم^(۴۷) بقولی سی هزار درهم^(۴۸) و او به آن دست نیازید^(۴۹)، و چون حکمتش پرسیدند، عرض نمود که؛ پدر من قدری بود» و گفته پیامبر است که «القدری مجوس هذه الامة» و بر طبق شرع مسلمان از مِغ میراث نبرد^(۴۹).

و گویا تا آخر الحیاة بر، فاقه می زیسته: «حارث آن وقت که وفات می کرد به درمی محتاج بود و از پدرش ضیاع بسیار مانده بود و هیچ نگرفت»^(۵۰) برخی عقاید او در علم کلام مورد قبول احمد بن حنبل نبود و لذا او را اکراه نموده و شاید تکفیرش کرده باشد. به همین سبب از خلق مهجور و اسیر جور گشت به قسمی که ابن خلکان نقل نموده «فلما مات لم يصل عليه الا اربعة نفر»^(۵۱) و احتمالاً یکی از این چهار نفر جنید بوده است. تعلیمات جنید در نزد او، احتمالاً با توجه به تاریخ وفات المحاسبی، قریب به ۲۰ سال طول کشید.

محمد علی قصاب:

جنید در توضیح مشایخ خود می گوید:

«مردمان پندارند کی من شاگرد سری سقطی ام، من شاگرد محمد علی قصابم که از وی پرسیدم که تصوّف چیست گفت ندانم لکن خلق کریم یظهره الکریم فی زمان کریم من رجل کریم بین قوم کرام»^(۵۲)، اما به این نام نشانی دیگر از محمد علی قصاب نیست، مشابه نام او ابو العباس قصاب احمد بن محمد بن عبد الکریم آملی است که در نیمه دوم سده چهارم می زیست، لذا تلمذ جنید نزد او به جهت تاریخی مقبول نیست^(۵۳) شاید شخصیتی دیگر بوده که در تاریخ مجهول مانده است ولی اطلاعات تاریخی بجز آنچه خطیب بغدادی نوشته، موجود نیست^(۵۳ا).

ابن الکرینی:

بنابر قول ابونصر سراج در کتاب اللمع، یکی از اساتید جنید بود قوله: «ذکر عن ابن

الکَرینی و کان استاد الجنید رحمة الله انه اصابته الجنابة ليلة من الليالي و كانت عليه مرقعة ثخينة غليظة فردكمه و تخاريزه...^(۵۴) «بنابر ضبط همو:

«و مات ابن الکَرینی و کان استاد الجنید رحمة الله عليه مرقعته فكان فردكمه و تخاريزه عند جعفر الخلدی فيه ثلثة عشر رطلاً كما بلغنی»^(۵۵)، در ترجمه این عبارات، آقای زرین کوب می نویسد:

«این ابن الکَرینی که ابو جعفر کینه داشت در بغداد مخصوصاً به سبب خرقة مرقعة خویش مشهور بود که در آن رقعة بسیار بر رقعه دوخته بود چنانکه تنها آستین آن سیزده رطل وزن داشت و در باب آن قصه حکایات بسیار نیز نقل می شد»^(۵۶) دیگر از خصوصیات ابن الکَرینی این بود که انصاری نقل می کند:

«ابن الکَرینی استاد جنید بود بر پیراهن وی یک آستین بود گفت مرا یک آستین بس، که قرص در آن نهم دیگر آستین نخواهم که آن منعم است»^(۵۷)، جنید تا آخرین دقایق حیات استاد خود با او بوده است:

«ابن الکَرینی ابو جعفر من اقران الجنید و يقال كان استاذہ مات قبله و كان من اجلة مشایخ بغداد قال الخلدی جلس الجنید عند رأس ابی جعفر الکَرینی عند وفاته فرفع الجنید رأسه الى السما فقال له ابو جعفر: بعد فطاطاً راسه الى الارض فقال بوجعفر بعد معناه: ان الحق اقرب الى العبد من ان يشار اليه في جهة»^(۵۸) که البته انصاری از «اللمع» اخذ^(۵۹) و جامی نیز در نفحات الانس از انصاری گرفته^(۶۰) و چنین ترجمه کرده است: «از اقران جنید است و گفته اند از استادان وی و از اجله مشایخ بود جعفر خلدی گوید که جنید در روز وفات ابن الکَرینی بالای سر وی نشسته بود سر خود به آسمان برداشت ابو جعفر گفت بُعد است و دوری! سر خود به سوی زمین فرو افکند ابو جعفر گفت بعدست و دوری، معناه ان الحق اقرب الى العبد من ان يشار اليه في جهة».

فی الحقيقة این چنین استادی که در آخرین دقایق حیات از تعلیم شاگرد بزرگ خود، فرو نمی گذاشته، علی رغم دشوار بودن آن تعالیم، جنید را در سنین متوالیه، به نحو احسن، با دقایق طریقت و ظرایف حقیقت و لطایف شریعت آشنا نموده است. آنچه از ابن الکَرینی به دست آمده تنها از کتاب اللمع که از نخستین کتب معتبره صوفیان است، حاصل گشته است. روزبهاں بقلی از آنچه در آخرین لحظات حیات استاد و حضور جنید در محضر او تصویر نموده، تفسیری نمونه مذکور داشته است،

از روزبهان نقل است:

«قال الجنید جلسْتُ عند ابنِ الکرینی فاومیت رأسی الی السماء قال بعد ثم اومیت الی الارض فقال بعد، انکر ابنِ الکرینی الایماء لانه فی مقام التوحید قال العارف قدس الله روحه: الایما اشارة السرّ الی النور و اشارة النور الی الغیب و الغیب الی معدن الازل»^(۶۱)، به غیر از این در حلیه الاولیاء^(۶۲) و تاریخ بغداد^(۶۳) نیز مطالب مختصری درج و ضبط است.

ابو احمد قلانسی:

در موضعی از کتاب اللمع است: «قال ابو عبدالله احمد القلانسی فکان استاد الجنید...»^(۶۴) که قشیری به نیز می نویسد:

«ابو احمد قلانسی گوید وی از جمله استادان جنید بود با گروهی صحبت کردم به بصره مرا گرامی همی داشتند یکبار گفتم ازار من کجا است از چشم ایشان بیفتم»^(۶۵).

اما شرح حال او را انصاری نقل کرده و ذکر نموده که وی از اقران جنید است، عین عبارات او چنین است:

«از احمد القلانسی از قدیمان مشایخ است نام وی مصعب بن احمد البغدادی، گویند که اصل وی از مرو است از اقران جنید و رؤیم بوده استاد مقری بود فی التاریخ حجّ ابو احمد القلانسی سنة تسعین و مأتین و مات به مکّه بعد انصراف الحج بقلیل شیخ الاسلام گفت که ابو احمد قلانسی گوید کی روزی در میان قومی بودم گفتم آزار من در میان سخن، از من ببریدند، که تو گفتی که آن من. شیخ الاسلام گفت که نه خوبست که در میان صوفیان گویی آن من، نعلین من، از آداب ایشان است کی خود را در میان یاران چیزی ملک نبیند، مگر به ضرورت ظاهر. شیخ سیروانی گوید که چون صوفی گوید کی نعلین من، آزار من نگر به چشم درونگری یعنی که اینان را ملک نباشد وقتی ابو احمد قلانسی بیمار گشت و محتضر گشت گفت خداوند اگر مرا نزدیک تو هیچ قیمتی بودی مرگ من بین المنزلین بودی میان دو منزل کسی به متواری در حجره او متهم کردند وی را در محفه بیرون بردند، که به خانه ابو الفضل مالک طرق برند، در راه بمرد، شیخ الاسلام گفت: وقتی، جوانمردی، از زندگانی نومید گشت و مشفقان وی از وی نومید شدند. ایشان را پیش خواند و گفت از بهر خدای مرا به شما یک حاجتست روا هست؟ گفتند: هست بگوی، گفت: گر مرا مرگ آید اندر مرغوزن (گورستان)

گوران به گور کنید، ایشان متحیر شدند که این چیست کی وی گفت، گفت خداوند را گفته بودم گر مرا نزدیک تو با تو هیچ چیز است یعنی قدریست مرا به طرسوس مرگ ده ایذر می بروم دانم کی مرا به او هیچ چیز نیست یعنی از قدر و قیمت، دیگر نیمه روز بهی، پدیدار آمد و برخاست و به طرسوس شد و آنجا برفت^(۶۶) وفات وی را سال ۲۹۰ ضبط کرده اند^(۶۷) ولی سمعانی در الانساب ۲۷۰ نیز ذکر نموده است^(۶۸).

ابوجعفر حدّاد:

در مصباح الهدایه است: «ابوجعفر حدّاد که استاد جنید بود^(۶۹)» که خود از عوارف المعارف اخذ نموده^(۷۰) و همین قول در رساله قشیریه نیز آمده است^(۷۱) در طبقات الصوفیه نقل است:

«ابوجعفر حدّاد دواند یکی بوجعفر حدّاد بغدادی کبیر، استاد بوجعفر حدّاد صغیر، آید از اقرن جنید بوده است^(۷۲)». که احتمال آن که از اقران جنید محسوب شود و نه استاد او، ممکن تر است.

ابراهیم الآجری:

در کتاب اللمع جمله ای درج است که احتمال آن می دهد که یکی از مشایخ جنید و اساتید وی ابراهیم الآجری باشد:

«قال الجنید قال لی ابراهیم الآجری، یا غلام لان ترّد من همک الی الله تعالی ذرّة خیر لک مما طلعت علیه الشمس^(۷۳)».

مولانا جامی در نفحات الانس از دو ابراهیم آجری ذکر و یاد می کند و جمله فوق و منقوله از اللمع را چنین می آورد: «جنید قدس سره گوید که از عبدون زجاج شنیدم که ابراهیم کبیر مرا گفت لان ترّد...^(۷۴)» اما ضبط اللمع احتمالاً دقیق تر می نماید.

القنطری:

دکتر علی حسن عبدالقادر، از مشایخ مکتب بغداد و در عین حال صوفیان مورد بحث جنید، قنطری را بنابر نقل و اطلاعات حلیه الاولیاء و تاریخ بغداد ضبط نموده، ابوبکر محمدابن مسلم عبدالرحمن القنطری از تلامذه معروف کرخی و بُشرحافی بوده است وفاتش در سنه ۲۶۰ اتفاق افتاده و در فقر و فاقه بحث به سر می برده است، مکالمات او با جنید مضبوط و منقول است^(۷۵).

بوسعید خراز:

بنابر نقل انصاری، بوجعفر حداد مهین و بوسعید خراز، سید و استاد جنید از علما ظاهرست^(۷۶) «همو در شرح حال بوسعید گوید:

«نام بوسعید خراز احمد بن عیسی است بغدادی است و امام است درین طریق، یگانه بی نظیر از ائمه قوم و اجله مشایخ، وی را کتب و تصانیف بسیار، شاگرد محمد منصور طوسی آید و با ذوالنون مصری صحبت کرده و با بوعبدالله نباجی و بوعبید و سری سقطی و بشرحافی و جز آن، از امامان این طایفه است، گویند او پیشین کسی آید که در علم بقا و فنا سخن گفت، وی خویشان به شاگردی جنید فرا نماید خود بار خدای جنید آید از یاران و اقران جنید و ازومه است پیش از وی برفته در سینه سبع و سبعین اوست....^(۷۷)» ولی جامی تاریخ وفات را ۲۸۶ ضبط کرده است^(۷۸). بنابر ضبط عطار، «لسان التصوف» او را لقب داده‌اند و در فنا و بقا و حالات آن سخن گفته، کتابی به نام کتاب السر تدوین نموده و جمله‌ای از آن این بوده که:

«ان عبداً رجع الی الله و تعلق بالله و سکن فی قرب الله قد نسیت نفسهُ و ما سوی الله فلو قلت له من این انت و ایش تُرید لم یکن له جواب غیر الله» و گویا به علت عدم فهم معانی عبارات او، علمای ظاهر او را انکار و تکفیر نموده‌اند، عدد تألیفات او را چهار صد کتاب گفته‌اند بنابر این او نیز مانند جنید شخصیتی جالب و شاهدیست عادل بر این حقیقت که بزرگان متصوفه از فضلا و علمای قوم بوده‌اند، او مراتب سیر و سلوک را عنوان و مبوّب نمود و مریدان بسیار تربیت و تعلیم فرمود، از گفتار اوست: «اول مقامات اهل معرفت تحیر است با افتقار، بس سرور است با اتصال بس فنا است با انتباه بس بقا است با انتظار و نرسید هیچ مخلوقی بالای این اگر کسی گوید پیامبر (ص) نرسید گوئیم رسید اما در خور خویش چنانکه همه را حق تعالی متجلی شود و ابوبکر را یک بار متجلی شد در خور او و هر یکی را در خور آنکس^(۷۹)».

و دیگر از گفتار اوست:

«التوحید علی سبع مقامات المقام الاول جمع کل شیء، الثانی التفكير فی کل شیء و الثالث الجمع فی کل شیء والرابع فناء کل شیء والخامس اقامة کل شیء والسادس الخروج عن کل شیء و السابع بدا فیما به تجلی و تجلی فیما به بدا^(۸۰) هجویری نیز نقل نموده: «و از وی می‌آید کی گفت اندر قول پیغمبر جُبلت القلوب علی حب من احسن

الیها قال واعجبا لمن لم یر محسناً غیر الله کیف لایمیل بکلیته الی الله»^(۸۱) که مورد تفسیر هجویری نیز واقع گردیده است. عبارات او در فنا و بقا، به قسمی است که فرقه‌ای از فرق اولیه متصوفه که تا زمان هجویری متداول بود به نام او تسمیه یافته است:

«اما الخرازیه تولی بابی سعید خراز کنند و وی را اندر طریقت تصانیف از هرست و اندر تحریر و انقطاع نشان عظیم داشت و ابتدا عبارات از حال فنا و بقا او کرد و طریقت خود را جمله اندرین در عبارت مضمّر گردانید»^(۸۲) در حلیه الاولیاء و تاریخ بغداد نیز اشاراتی راجع بدو موجود است.

ابوحفص حدّاد:

نامش، ابوحفص، عمر بن مسلم^(۸۳) یا مسلمة^(۸۴) یا سالم^(۸۵) الحدّاد النیشابوری بوده، از جمله مشایخ خراسان محسوب و تأثیرات عمیقی در شیوخ مکتب بغداد داشته است، ابن الندیم در ذیل ابوحفص حدّاد می‌نویسد:

«من البدعية وكان معتزلياً وله من الكتب، كتاب الجاروف في تكافؤ الأدلة وتقضه عليه ابو علي الجبائي و الخياط و الحارث الوراق»^(۸۶).

که اگر همین ابوحفص باشد معلوم می‌گردد از بزرگان معتزله محسوب می‌شده و عقاید او چنان محکم بوده که دیگر متکلمین معروف چون جبایی و خیاط و وراق بر او ردّ نگاشته‌اند (که البته امر عظیم و مؤثر را قابل ردّ باید دانست نه هر امر مهمل بیهوده را) و چنین حقیقتی که یک صوفی به‌تواند به شیوه اهل کلام رفتار کند و بر ضوابط آنان عالم باشد، با توجه به قرن سوم و جریان شدید اهل علم کلام سهل التّصور است^(۸۷)، و این که عطار او را عامی دانسته و کرامتی از این بابت جهت او درج نموده خود مشکوک به نظر آید^(۸۷۸). بنابر ضبط قشیریه وفات ابوحفص در سنه ۲۶۶ واقع شد ولی جامی وفات او را در سنوات ۲۶۴، ۲۶۷ و ۲۶۵ ضبط نموده^(۸۸)، که مأخوذ از انصاری است^(۸۹) و دکتر عبدالقادر سنه ۲۶۰ را نوشته است یعنی بیش از ۳۰ سال قبل از وفات جنید. جامی او را «شیخ ملامتیه» معرفی کرده است^(۹۰)، او که نزد احمد خضرویه و با یزید بسطامی متعلّم^(۹۱) بود، تلمیذ عزیز عبدالله مهدی محسوب می‌شد و با علی نصرآبادی مصاحب بود.^(۹۲) در وصف ابوحفص آمده:

«قال المومل الجصاص الشیرازی اعطی الجنید الحکمة، اعطی شاه الکرمانی

الوجودوا عطی ابو حفص الاخلاق و اعطی ابویزید البسطامی الهمیمان^(۹۳)، این که اهتمام او در تعریف و تعریف و تعلیم بیشتر و تعلّم به تخلّق اخلاق محصور می‌گشته از سبب «توبه او» و حکایات منقوله از او معلوم می‌گردد. ابتدای حال او را عطار در تذکره خویش نقل کرده:

«ابتدای او آن بود که بر کنیزکی عاشق بود چنانک قرار نداشت او را گفتند که در شارسنان نشابور جهودی جادوست تدبیر کار تو او کند ابو حفص پیش او رفت و حال بگفت، او گفت: ترا چهل روز نماز نباید کرد و هیچ طاعت و عمل نیکو نباید کرد و نام خدای بر زبان نباید راند و نیت نیکو نباید کرد تا من حیلت کنم و ترا به سحر به مقصود رسانم ابو حفص چهل روز چنان کرد بعد از آن جهود آن طلسم بکرد و مراد حاصل نشد جهود گفت بی شک از تو خیری در وجود آمده است و اگر نه مرا یقین است که این مقصود حاصل شدی ابو حفص گفت من هیچ چیزی نکردم الا در راه که می‌آمدم سنگی از راه به پای باز کناره افکندم تا کسی برو نیفتد جهود گفت میازار خداوندی را که تو چهل روز فرمان او ضایع کنی و او کرم این مقدار رنج تو ضایع نکرد آتشی از این سخن در دل ابو حفص پدید آورد و چندان قوت کرد که ابو حفص به دست جهود توبه کرد، همان آهنگری می‌کرد و واقعه خود پنهان می‌داشت^(۹۴)».

و نیز عبدالله مهدی باوردی که استاد او بود نیز آهنگری می‌نمود و حکایتی از او را عطار در وصف ابو حفص حدّاد^(۹۵) نقل می‌کند که انصاری همان را، مربوط به عبدالله مهدی می‌داند^(۹۶) و دیگر از حکایات نوشته شده در مورد سعی حدّاد در تخلّق به اخلاق حمیده، این است که در اکثر کتب صوفیه حفظ شده «حکایت است که چون ابو حفص نیشابوری رحمه الله به بغداد رسید جنید به دیدن او رفت و اصحاب او را دید پیش او ایستاده منتظر اشارات و نفاذ حکم او، گفت یا اباحفص اذبت اصحابک ادب الملوک، ابو حفص جواب داد که، لا یا ابالقاسم ولكن حسن الادب فی الظاهر عنوان ادب الباطن^(۹۷)».

که باخزری در اوراد الاحباب^(۹۸)، سهروردی در عوارف المعارف^(۹۹)، قشیریه در رساله خود^(۱۰۰)، عطار در تذکره^(۱۰۱) و انصاری در طبقات^(۱۰۲) و جامی در نفحات^(۱۰۳) و حتی مولانا در فیه مافیه نقل نموده‌اند که البته مولانا استنتاج بسیار زیبایی از آن فرموده:

«شیخی بود مریدان را استاده رها کردی دست بسته در خدمت، گفتند ای شیخ این جماعت را چرا نمی‌نشانی که این رسم درویشان نیست این عادت امراء و ملوکست، گفت نی، خمش کنید من می‌خواهم که ایشان این طریق را معظّم دارند تا برخوردار شوند اگر چه تعظیم در دل است ولكن الظاهر عنوان الباطن، معنی عنوان چیست یعنی که از عنوان‌نامه بدانند (که نامه برای کیست و پیش کیست و از عنوان کتاب بدانند) که در اینجا چه بابت و چه فصل‌ها از تعظیم ظاهر و سر نهادن و به‌پا ایستادن معلوم شود که در باطن چه تعظیم‌ها دارند و چگونه تعظیم می‌کنند حق را و اگر در ظاهر تعظیم ننمایند معلوم گردد که باطن بی‌باک است و مردان حق را معظّم نمی‌دارند»^(۱۰۴)، گویند ابو حفص چون قصد حجّ بیت‌الله نمود، بر بغداد مرور نمود، به‌قولی در خانه جنید منزل کرد^(۱۰۵)، مابین او و مشایخ بغداد در باب فتوّت، مُشاجره حاصل شد، به‌قول هجویری:

«از وی (ابو حفص) سؤال کردند کی ما الفتوة؟ وی گفت یکی از شما ابتدا کنید و قولی بگویید جنید گفت الفتوة عندی ترک الرؤیة و اسقاط النسبة! فتوت نزدیک من آن است کی فتوت را نبینی و آنچه کرده باشی به‌خود نسبت نکنی کی این من می‌کنم ابو حفص گفت ما احسن ما قال الشيخ ولكن الفتوة عندی اداء الانصاف و ترک مطالبه الانتصاف نیکوست آنچه شیخ گفت ولیکن فتوت به نزدیک من دادن انصاف بوده ترک طلب کردن انصاف جنید گفت رحمهم الله قوموا یا اصحابنا فقد زاد ابو حفص علی آدم و ذریته بر خیزید یا اصحابنا کی زیادت آورد ابو حفص بر آدم و ذریّت وی اندر جوانمردی»^(۱۰۶) که خود پرده از انصاف حقیقی جنید و فتوت الهی او بر اندازد. گویند که اقامت ابو حفص در منزل جنید قریب یک سال کامل، طول کشید^(۱۰۷)، از اقران جنید و شاید از معلّمین او بوده‌است.

یحیی بن معاذ الرازی:

ابوزکریا یحیی بن معاذ الرازی التمیمی الواعظ^(۱۰۸)، چنانکه از نامش پیداست «وعظی شافی» و «علمی وافی» داشت^(۱۰۹)، یوسف حسین رازی می‌گوید:

«در صدویست شهر رفته‌ام به‌دیدار علما و حکما و مشایخ، هیچکس ندیده‌ام قادر تر بر سخن چون یحیی معاذ رازی»^(۱۱۰) و از قول عطار که:

«نخست کس از مشایخ این طایفه از بس خلفای راشدین که منبر شد او بود»^(۱۱۱)

می‌توان فهمید که گویا بصیر در احوال نفوس بوده و قدرت و عظمت او در همین نکته نهفته است که سخن به قدر مستمع می‌گفته عطر می‌نویسد: «نقلست که یکی روز بر منبر آمد چهار هزار مرد حاضر بودند بنگریست نیکو، و از منبر فرود آمد گفت از برای آن‌کس که بر منبر آمدیم حاضر نیست»^(۱۱۲).

و بنابراین، اعتقاد راسخ به عمل بر شریعت داشت نیکو سخنی از او نقل شده که یحیی معاذ را گفتند که:

«قومی می‌گویند ما به جایی رسیده‌ایم که ما را نماز نباید کرد، گفت به گور رسیده‌اند، به سقر رسیده‌اند»^(۱۱۳).

او در بلخ و خراسان می‌زیسته و در نیشابور وفات یافته است تاریخ وفات او را قشیریه ۲۵۸ یعنی تقریباً ۴۰ سال قبل از وفات جنید ضبط نموده است^(۱۱۴) ابن خلکان به نقل از تاریخ بغداد می‌نویسد:

«قدم بغداد و اجتمع بها مشايخ الصوفيه والنساک و نصبوا له منصة و اعدوه عليها و قعدوا بين يديه يتحاورون، فتكلم الجنيد فقال له يحيى: اسكت يا خروف، مالك و الكلام اذا تكلم الناس»^(۱۱۵) که برخورد جنید و یحیی معاذ را در بغداد حاکمیت، به راستی چند فقره از کلام او، دلیل بر فصاحت و بلاغت و ملاحظت گفتار او است که: «احسن شئی کلام صحیح، من لسان فصیح، فی وجه صبیح، کلام دقیق، سیتخرج من بحر عمیق، علی لسان رجل رفیق» و یا:

«آلهی کیف أنساک؟ و لیس لی رب سواک! آلهی لا اقول لا اعود، لانی اعرف من نفسی نقض العهود ولكنی اقول لا اعود لا اعود لعلی اموت قبل ان اعود»، دیگر مناجاتی ازوست:

«اللهم ان كان ذنبی قد اخافنی فان حسن ظنی بك قد اجارنی اللهم سترت علی فی الدنیا ذنوباً انا، الی سترها فی القيامة احوج و قد احسنت بی اذ لم تظهرها لعصباته من المسلمین، فلا تفضحنی فی ذلک الیوم علی رؤوس العالمین یا ارحم الراحمین»^(۱۱۶). یحیی بن معاذ اگرچه از شطر خراسان مبعوث شد ولی، گفتار او بیشتر به گفتار اهل و مکتب بغداد ماند، بر شریعت و اعمال معتقد و عامل بود چنان‌که قبلاً ذکر یافت. اما اعمال را مشروط بر تحقق عواملی داند، می‌فرماید:

«اعمال محتاج است به سه خصلت، علم و نیت و اخلاص»^(۱۱۷).

بایزید بسطامی:

در وصفش کتب عدیده ترقیم نموده‌اند، و در تنوع حالاتش بجایی رسیده‌اند که به تعدّد بایزید بسطامی معتقد شده‌اند^(۱۱۸). بنابراین سال تولّد او و حکایت حالات او متناقض و متفاوت به نظر آید، بنابر قول قشیریه وفات او به سنه ۲۶۱ یا ۲۳۴ اتفاق افتاده که اگر قول اول مقبول گردد جنید در آن اوقات قریب به ۵۰ سال سن و اگر دومی قبول باشد که بیش از ۳۰ سال نداشته است و در هر دو حال امکان وقوع ملاقات بین او و بایزید حاصل است، لذا بعید نباشد که در وصف بایزید، جنید گوید:

«جنید گفت ابویزید منّا بمنزلة جبرئیل من الملائكة ابویزید اندر میان ما چون جبرئیلیست از ملائکه»^(۱۱۹).

ارباب تذکره انتزاعی در عقاید جنید و بایزید نموده‌اند، اولی را صاحب صحو و دومی را بانی سکر نامیدند تا به قسمی که در مقابل جنیدیّه، طیفوریّه از فِرَق مهمّ محسوب می‌شد^(۱۲۰). با ذوالنون مصری و یحیی معاذ، مراوده و مکاتبه داشته است^(۱۲۱) معراجنامه و مناجات از او یادگار مانده و سلسله کلمات او را به نام «کتاب النور فی کلمات ابویزید طیفور» سده بعد از او جمع و تدوین کرده‌اند^(۱۲۲). در چگونگی آشنایی جنید با عقاید بسطامی چنین نقل کرده‌اند:

«از شاگردان بلافضل ابویزید بسطامی، برادرزاده او ابوموسی عیسی بن آدم (برادرزاده ارشد او) را می‌توان نام برد که جنید مرشد معروف بغداد به وسیله او از سخنان ابویزید آگاهی یافت و آنها را به عربی ترجمه کرد و تفسیر و شرح بر آن نوشت که قسمتی از آن در کتاب اللمع نوشته سراج محفوظ مانده است»^(۱۲۳).

تأثیر عقاید هندی را در افکار او محققین اعلام و ابراز داشته‌اند، دو جمله از اقوال او در این قسمت نقل می‌شود:

«چون به مقام قرب رسیدم گفتند به‌خواه گفتم مرا خواست نیست هم تو از بهر ما به‌خواه! گفتند: به‌خواه گفتم: ترا خواهم و بس گفتند تا وجود بایزید ذره ماند این خواست محال است **دع نفسک و تعال**»^(۱۲۴).

که استاد مدرس رضوی آن را از حسین بن منصور حلاج دانسته است.^(۱۲۵) و دیگری آن را حدیث گفته: «دع نفسک و تعال حق تعالی میفرماید که خود را بگذار و آنکه بیا»^(۱۲۶).

دیگر قول اوست: «یکبار بدرگاه او مناجات کردم و گفتم: کیف الوصول الیک ندایی شنیدم که ای بایزید طلق نفسک ثلثاً ثم قل الله نخست خود را سه طلاق ده و آنکه حدیث ماکن^(۱۲۷)».

سطحیات او غیر قابل انکار ولی محتاج تأویل عرفاست جمله معروف «سبحانی ما اعظم شأنی» و این که «لوی من از لوی محمد بزرگتر است»^(۱۲۸) از این دست محسوب می شود و خود اگرچه به ترهات صوفیه ماند، و با اقوال دیگر او به تناقض آید، ولی قابل تأمل است.

ابوجعفر حداد:

او از اقران جنید محسوب می گردد، جامی در نفحات الانس می نویسد: «وی از اصحاب جنید است و کان قریب السن منه و کان الناس يعدونه من اقران الجنید و کان يعدنفسه من اصحابه، شیخ الاسلام گفت که جنید گفته که به جوانی در بغداد می گذشتم در ویرانی شدم شیخ ابوجعفر حداد بغدادی را دیدم رنجه شدم که کراهیت به وی رسید که من چرا آمدم در خجالت گفتم ای شیخ سخنی به گوی تا باز گردم گفت چه گویم؟ گفتم راه باو چون است گفت بشارت باد ترا اگر او نه خریدار تو بودی تو نه خریدار او بودی اگر او ترا نمی بایستی تو راه به او نمی پرسیدی!»^(۱۲۹) از عقاید او یکی این بوده که: «المرء مع من احب»^(۱۳۰) و در این خصوص حکایتی از او نقل است.

یوسف بن حسین:

عطار در تذکرة الاولیاء نام او را در ردیف جنید و رویم آورده و هم زمانی او را متذکر شده^(۱۳۱) و شرح حال او را به طور کامل بیان نموده است^(۱۳۲)، جامی می نویسد: «شاگرد ذوالنون مصری است و با ابوتراب نخشبی و یحیی معاذ الرازی و غیر ایشان صحبت داشته رفیق ابوسعید خراز بوده و در سفر وی را مکاتباتست با جنید سخت نیکو، در سنه ثلاث و اربع و ثلثمائة برفته از دنیا»^(۱۳۳).

با توجه به سنوات وفات ذوالنون بسیار بعید است که تاریخ وفاتش ۳۰۴ یا ۳۰۳ باشد ولی با مد نظر به بیان عطار که: «عمری دراز یافته بود»^(۱۳۴) شاید از چنین تطویل عمری استغراب نتوان نمود. در سبب توبه او حکایت جالبی به مثابه آنچه در وصف حضرت یوسف مذکور است نقل شده یعنی در عالم خواب و نوم به اشارت حضرت یوسف به طلب اسم اعظم آلهی به درگاه ذوالنون رفته و تلمذ می نمود، از امتحان

ذوالنون در اینکه مستعد فراگیری اسم اعظم است، مردود گشته و از نصایح شیخ خود برخوردار می‌گردد:

«ذوالنون گفت دوش هفت بار از حق اجازت خواستم تا نام اعظم به تو آموزم دستوری نداد یعنی هنوز وقت نیست پس حق تعالی فرمود که او را بموشی بیازمای چون بیازمودم چنان بود اکنون به شهر خود باز رو تا وقت آید»^(۱۳۵) با جنید مکاتبات بسیار زیبایی داشته جمله مشهور زیر از او است و در یکی از نامه‌هایش به جنید مرقوم شده: «و به جنید نامه نبشت که خدای ترا طعم نفس مچشاناد که اگر این ترا بچشانند پس از آن هیچ چیز نبینی»^(۱۳۶) در حلیه الاولیاء و تاریخ بغداد مقادیری از اقوال و احوال او درج است.

۲- اصحاب و تلامذه جنید:

تأثیری که جنید در متصوفه بعد از خود داشت در کثرت اصحاب او آشکار است. اینک فهرست‌وار و در حد اجمال نام برخی از آنان که شاگرد او بوده‌اند یا سمت مصاحبت با او داشته و یا مقارن او بوده‌اند، مرقوم می‌شود.

ابوالحسن نوری:

صوفیه او را، امیرالقلوب، قمرالصوفیه نامیده‌اند^(۱۳۷) گفته‌اند که در سنه ۲۹۵ و یا ۲۸۶ وفات یافته، داستان و حکایت غلام خلیل و ذکر ایشان او مشهور بین صوفیه است، اگرچه جامی نوشته:

«از اقران جنید بود اما تیز وقت‌تر از جنید بود جنید به علم مه بود و نوری بزندگانی وی شوری داشت» ولی از حکایات عدیده‌ای که نقل شده تأثیر عقاید جنید بر او معلوم است، انصاف جنید بسیار اعظم از آن بوده که به توان دریافت، گویند: «وقتی جنید را از صبر و توکل چیزی پرسیدند خواست که جواب گوید نوری بانگ بر وی زد که تو وقت محنت صوفیان به یکسو باز شدی و دست در دانشمندی زدی سخن این طایفه مگوی»^(۱۳۸).

با این که البته خود ساختگی به نظر آید، ولی این کیفیت برخورد مانع از آن نشد که چون نوری بمرد، جنید در وصفش بگوید:

«ذهب نصف هذا العلم بموت النوری»^(۱۳۹) یا این که شهادت دهد که:

«(جنید گفت) تا نوری وفات کرد هیچ کس در حقیقت صدق سخن نگفت که صدیق زمانه او بود»^(۱۴۰) و چون رفتار نوری در درگاه جنید بدقت به معیار آید، نوری است که از دقایق طریق از جنید تلمذ می‌کند و به قول عطار:

«نوری در پیش جنید به تظلم در خاک افتاد»^(۱۴۱) در معرفه الله، عقاید نزدیک به عالم تشیع دارد که: «وی را گفتند که الله تعالی را به چه شناختی؟ گفت بالله»^(۱۴۲). و از حامل عرش ولایت مطلقه، حضرت علی منقول است: «اعرفوا الله بالله»^(۱۴۳) که نفوذ عقاید عمیق اهل تشیع در متقدمین تصوف دارد. نوری در تصوف مکتبی و فرقه‌ای باقی گذاشت چنان‌که هجویری نوشته:

«اما التّوریة تولی نوریان به ابی الحسن احمد بن محمد النوری باشد و وی یکی از صدور علما متصوف بود و مشهورتر از نور میان ایشان، به مناقب لامع و حجج قاطع و وی را اندر تصوف مذهبی پسندیده و قاعده گزیده است، قانون مذهبش تفضیل تصوف باشد بر فقر، و معاملاتش موافق جنید باشد. و از نوادر طریقت وی یکی آن است کی اندر صحبت ایثار حق صاحب فرماید بر حق خود و صحبت بی ایثار حرام دارد، و گوید صحبت، درویشان را فریضه است و عزلت، ناستوده و ایثار صاحب بر صاحب هم فریضه و از وی می‌آید کی گفت ایاکم والعزلة فان العزلة مقارنة الشيطان و علیکم بالصحبة فان فی الصحبة رضا الرحمن»^(۱۴۴).

عمرو بن عثمان مکی:

بنابر نقل عطار:

«هرگز سکر را بر خود دست نداد و در صحو رفت و تصانیف لطیف دارد درین طریق و کلماتی عالی و ارادت او به جنید بود»^(۱۴۵).

گویند به سال ۲۹۶ یا ۲۹۷ یا ۲۹۱ در مکه وفات یافته است.^(۱۴۶) اُستاد حسین منصور حلاج بود و گویند آن بلا که بر حسین منصور رفته است از نفرین او است^(۱۴۷)، عطار از دو تألیف او گنج‌نامه و کتاب المحبة، نام می‌برد و نامه‌نگاری او با جنید معروف است^(۱۴۸). حکایات معروفی از او نقل و ضبط می‌باشد از گفتار او است:

«لایقع علی کیفیة الوجد عبارة لانه سر الله عند المؤمنین»^(۱۴۹)، گفتار دیگر او که مبنی بر تنزیه ذات الهی از اوصاف و اذکار است، گواهی بر تلمذ او نزد جنید دارد:

«گفت هر چه اندر دل تو وهم افتد یا اندر مجاری فکرت تو پیدا آید و اگر به خاطر تو گذر کند از معنی حسن یا بها یا انس یا ضیا یا جمال یا جسم یا نور یا شخص یا خیال خداوند سبحانه و تعالی از آن منزّه است نبینی کی خدای عزّ و جلّ چه می فرماید لیس کمثله شیئی و هو السميع البصير و گفت لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفواً احد^(۱۵۰)» در طبقات الصوفیه انصاری مقادیری از صحبت های او موجود و صاحب حلیه الاولیاء نیز وصفی از او نموده است.

ابوعلی الرودباری:

بنابر اقرار خود او:

«ابوعلی الرودباری يقول کان استادی فی علم التّصوّف الجنید و کان استادی فی الفقه ابو العباس بن سريج^(۱۵۱)» صاحب شرح التعریف نیز کامل تر از این نقل می کند و نتیجه می گیرد:

«قال کان استادی فی علم التّصوّف الجنید و کان استادی فی الفقه ابو العباس بن سريج و کان استادی فی النحو و اللغة ثعلب و کان استادی فی حدیث رسول الله (ص) ابراهیم الحرّبی این بدان یاد کردم تا مردمان به دانند که این طایفه همه علم ها حاصل کنند آنچه در خدای تعالی اختیار کنند^(۱۵۲)».

که سوای حقایق تاریخی که می توان در آن شک نمود ولی در تأثیر جنید بر او و در اخذ علوم و فنون از او نتوان شک کرد و حکایت فوق را قشیریه ضبط و وفات او را «اندر سنّه نيف عشرین و ثلثمائة^(۱۵۳)» قید کرده است در این مورد بنابر ضبط عطار، «جنید قایل فضل او بود^(۱۵۴)» و این با شرح حال او و این که هاتفی غیبی در جواب او که پرسید، «خدا یا العافیة»، می گوید: «العافیة فی العلم» مطابق آید^(۱۵۵) اشعار لطیفی از او نقل شده نظیر:

و عن الهوى و الانس بالاحباب	من لم یکن بک فانیاً عن حظّه
ما کان مفترقاً من الاسباب	اذ یتمته صباة جمعت له
لمنال حظ او جزیل ثواب ^(۱۵۶)	فکانه بین المراتب قایم

ابوالحسن مزین صغیر:

که انصاری نقل نموده:

«نام وی علی بن محمد المزیّن الصغیر او الکبیر والله اعلم و گور وی به مکّه است ازو

گویند کی از ابا یعقوب اقطع حکایت کند از اهل بغدادست شاگرد جنید و سهل تستری آید و آنچ از آن طبقه است از مشایخ به مکه بوده مجاور و آنجا برفته در سنه ثمان و عشرين و ثلثمائة آن سال که مرتعش برفت و کان صاحب لسان و عبارة و کان من اورع المشایخ و احسنهم حالاً^(۱۵۷) شرح حال او در اکثر کتب صوفیه نقل و ضبط است.

ابو عثمان حیری:

او که تقریباً هم‌زمان با جنید، به سنه ثمان و تسعين و مأتین، وفات یافته، با ابو حفص حدّاد و یحییٰ معاذ صحبت کرده و استاد نیشابوریان است و عطار می‌نویسد:

«او با جنید و رویم و یوسف حسین و محمد فضل صحبت داشته بود»^(۱۵۸).

بنابراین از اقران جنید محسوب است و لذا باید از سفره فضایل جنید مرزوق گشته باشد. از اقوال اوست:

«الرضاء بابُ الله الاعظم»^(۱۵۹).

و اعتقاد عجیب به رحمت الهی و مغفرت صمدانی داشت:

«گفت خدای تعالی، واجب کرده است بر کرم خویش عفو کردن بندگان، کی تقصیر کرده‌اند در عبادت، کی فرموده است کتب ربکم علی نفسه الرحمة»^(۱۶۰).

ابو عبدالله بن الجلا:

بنابر ضبط جامی و انصاری، اصلاً بغدادی است ولی در رمله دمشق ساکن بود، ذوالنون مصری و بسری را دیده^(۱۶۱) و ابن الجوزی تاریخ وفات او را سنه ۲۳۶ ضبط نموده است^(۱۶۲). بنابراین مقدّم بر جنید است در حالی که اشتباه می‌باشد و احتمال ۳۳۶ درست‌تر می‌نماید. اما عطار حکایتی از او نقل می‌کند که تلمذ او را بر جنید توضیح می‌دهد، و آن این است که:

«گفت روزی جوانی دیدم ترسا، صاحب جمال در مشاهده او متحیر شدم و در مقابله او ایستادم جنید می‌گذشت گفتم یا استاد این چنین رویی به آتش دوزخ نخواهند سوخت گفت این بازارچه نفس است و دام شیطان که ترا برین می‌دارد نه نظاره عبرت که اگر نظر عبرت بودی در هژده هزار عالم اعجوبه موجود است اما زود باشد که تو بدین بی‌حرمتی و نظر در وی معذب شوی گفت چون جنید برفت مرا قرآن فراموش شد تا سال‌ها استعانت خواستم از حق تعالی زاری و توبه کردم تا حق

تعالی به فضل خویش قرآن باز عطا کرد اکنون چندگاه است که زهره ندارم که به هیچ چیز از موجودات، التفات کنم تا وقت خود را به نظر کردن در اشیا ضایع گردانم^(۱۶۳)» که از آن، تقوی و دقیقه شناسی جنید مستفاد می شود. در قشیریه و حلیه الاولیاء و تاریخ بغداد از او نیز اقوالی نقل و ضبط است.

رؤییم:

ابو محمد رویم بن احمد متوفی به سنه ۳۰۳ ق^(۱۶۴) بنابر ضبط عطار از معاصران جنید است.

«از جمله مشایخ کبار بوده ممدوح همه و به امانت و بزرگی او همه متفق بودند و از صاحب سران جنید بود و در مذهب داود فقیه الفقهاء و در علم تفسیر نصیبی تمام داشت و در فنون علم حظی به کمال... و تصانیف بسیار دارد»^(۱۶۵).
بنابراین در حلقه تصوف جنید ساکن و تلمذ می نموده، ولی در طبقات الصوفیه و نفحات الانس، است:

«روییم خود را شاگرد جنید می نمود از یاران وی است و مه از وی و من مویی از روییم دوست تر دارم که صد از جنید»^(۱۶۶).

که خود مبالغه و تعزیز اوست. از اقوال او می باشد:

«قال رویم المحبة الوفاء مع الوصل والحرمة مع طلب الوصل»^(۱۶۷) «جنید در وصف او گفته:

«جنید گفت ما فارغان مشغولیم و روییم مشغول فارغست»^(۱۶۸) «هجویری می گوید که: «وی را تصانیفست اندرین طریقت فی السماع خاصه کتابی کی مر آن را غلط الواجدین نام کردست کی فتنه آنم»^(۱۶۹)، «همو نقل می کند:

«می آید کی روزی یکی به نزدیک وی اندر آمد، وی را گفت کیف حال من دینه هواه و همته دنیا لیس بصالح تقی و لابعارف نقی»^(۱۷۰) و این گفتار او از تعالیم جنید است که: «پرسیدند که اول چیزی که خدای تعالی بر بنده فریضه کرده است چیست گفت معرفت و ما خلقت الجن و الانس الایعبدون»^(۱۷۱) «از حکایتی که انصاری نقل نموده می توان فهمید که صاحب احتشام و شوکت بوده است و از فساد صوفیه خبیر. همو در وصف تصوف می گوید:

«هو بذل الروح و الا لا تشتغل بترهات الصوفیه»^(۱۷۲).

ابویقوب النهرجوری:

که بنابر ضبط تذکرة نویسان در سنه ۳۳۰ وفات^(۱۷۳) یافته تلمذ نزد بویقوب سوسی و جنید نموده است و به مکه مجاور بوده گفتار او را اغلب نقل نموده‌اند مانند: «اذا استكمل العبد حقایق الیقین صار البلاء عنده نعمة و الرخامصيبة^(۱۷۴)» و یا: «فاضل ترین کارها آن است که به علم پیوسته بود^(۱۷۵)» و «پرسیدند از تصوف گفت تلک امة قد خلّت لها ما کسبت بس به آخر، زفرات قلوبست به و دایع حضور، آنجا که همه را خطاب کرده است حق و آن همه در صورت ذرات بوده است تا خبر داده است کما قال عز و جلّ السّ بربکم قالوا بلی^(۱۷۶)» که نشانی از تعلیم جنید دارد. در حلیة الاولیا شرحی از او موجود است.

ابو محمد عبد الله بن محمد المرعش:

اصلاً نیشابوری بوده و ابو حفص و ابو عثمان و جنید را دیده است در بغداد می زیسته و در سنه ثمان و عشرين و ثلثمائة (۳۲۸) وفات یافته است، به غیر از کراماتی که به ترهات ماند، از اقوال او، نفوذ تعلیم جنید پیدا است.

«او را گفتند که فلان کس بر سر آب می رود گفت آن را که خدای توفیق دهد کی مخالفت هوای خود کند بزرگ تر از آن بود که در هوا برود و بر آب رود^(۱۷۷)» و نیز: «آرام گرفتن اسباب درون منقطع گرداند از اعتماد کردن بر مسبب الاسباب^(۱۷۸)» یا: «افضل الارزاق تصحیح العبودته و ملازمة الخدمة على السنة^(۱۷۹)» و یا: «التصوف حسن الخلق^(۱۸۰)» که دقیقاً از تعلیم جنید اخبار و اشعار می دهد: در حلیة الاولیا و تاریخ بغداد و سفینه الاولیا مقادیری از شرح حال او درج است^(۱۸۱).

ابو حمزة خراسانی:

نیشابوری بود و در حقیقت از اقران جنید محسوب می گردد و در سنه ۲۹۰ وفات یافت^(۱۸۲) حکایتی از او با جنید نقل است^(۱۸۳) که دلیل بر کرامات او دارد، در مورد مرگ گوید «هرک دوستی مرگ در دل او جای گیرد هر چه باقی است بر وی دوست کنند و هر چه فانی است بر وی دشمن گردانند^(۱۸۴)».

ابو عبد الله محمد بن الخفیف:

او که بسیاری از بزرگان چون رویم و جریری و ابن عطا و منصور حلاج و جنید را دیده^(۱۸۵) بود در سنه ۳۷۱ وفات یافته، که بسیار بعید می نماید. عطار حکایات متعددی از او ضبط نموده^(۱۸۶)، در کودکی و جوانی در مسجد می رفته و صاحب ریاضات

کثیره بوده است می‌گوید:

«التوحید الاعراض عن الطبیعة»^(۱۸۷)، گویند چهارصد نکاح کرد زیرا که از ابنای ملوک بود. بسیاری از صوفیه به فرقه او یعنی فرقه خفیفیه معتقد، که طراز مذهب وی، غیبت و حضور است^(۱۸۸).

ابوعمر و بن جنید:

اسماعیل بن جنید احمد بن یوسف بن سالم بن خالد السلمی جدّ شیخ عبدالرحمن السلمی صاحب طبقات الصوفیه است در سنه ۳۶۵ وفات یافته او جنید را دیده و نزدش تلمذ نموده بود، در گفتار او تعالیم جنید راست آمده نظیر: «حالی که نه نتیجه علم باشد اگرچه عظیم و با خطر بود ضرر آن از منفعت آن بر خداوندش زیادت بود»^(۱۸۹).

یا: «فروترین درجه توکل حسن ظن است بخدا»^(۱۹۰).

ابوبکر واسطی:

از اعظم تلامذه جنید بود بنابر قول هجویری:

«از محققان مشایخ بوده اندر حقایق شأنی عظیم داشت و درجتی بلند و بنزدیک جمله مشایخ ستوده و از قدماء اصحاب جنید بود عبارتی غامض داشت ظاهریان را چشم اندر آن نیافتادی»^(۱۹۱).

بنابر ضبط قشیریه از اهالی خراسان است و در سنه ۳۲۰ وفات یافته^(۱۹۲)، گفتار مفصل او در باب توحید و معرفت الهی، نشان از جایگاه جنید دارد سخن او در این که: «حجاب هر موجودی به وجود اوست از وجود خود»^(۱۹۳) یکی از ظریف‌ترین دقایق اهل طریق بوده که حتی تا زمان حافظ مورد بحث واقع گشته است.

میان عاشق و معشوق هیچ حائل نیست

تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز^(۱۹۴)

گفتار دیگر او در اصل در مورد یکی از انحرافات صوفیه است: «گفتند هیچ کس از مقام محمد گذشت؟ گفت خود هیچ کس به مقام محمد نرسید که هر که دعوی کند که کسی از مقام او بگذشت و یا بگذرد زندیق بود کی نهایت درجه اولیا بدایت درجه انبیاست»^(۱۹۵).

انصاری اشاره به مکاتبات بین او و جنید دارد، و نامه جنید را به وی نقل می‌کند قوله: «سرنامه این است بسم الله الرحمن الرحیم علیکم یا بابکر! و رحمة الله و برکاته عافانا

الله و ایاک بالکرامة، به آخر گوید: علما و حکما از الله بر خلق رحمت اند چنان کن در سخن خویش که خلق را رحمت بی و خود را بلا، از حال خویش بیرون آی با حال ایشان شو که به ایشان سخن می گویی به حال و به قدر و طاقت ایشان به ایشان سخن گویی و خطاب بر آن موضع بنه کی ایشان را بران می یابی فهذا ابلغ لك و لهم فی انفسهم قولاً بلیغاً^(۱۹۶) و این دقیقاً همان کلام جنید و تعلیم اوست که سخن به قدر طاقت مستمع باید گفت.

شیخ جعفر خلدی:

«ابومحمد بن جعفر بن نصیر الخلدی از کبار اصحاب جنید بود و قدمای ایشان و اندر فنون این علم متبحر بود و حافظ انفاس مشایخ... هر مسئله ای اندر حکایتی باز بسته است^(۱۹۷)».

او در تاریخ ثمان و اربعین و ثلثمائه (۳۴۸) وفات یافته^(۱۹۸)، بسیاری از اقوال و حکایات جنید به واسطه او نقل شده است و او بدین بابت شهره است، چنانچه هجویری گوید:

«ثلاثة من عجایب الدنیا اشارات الشبلی و نکت المرتعش و حکایات جعفر^(۱۹۹)»
به نقل انصاری، جمع کتب و تواریخ و حکایات در سیره و شرح حال مشایخ و صوفیان توسط او تا ۲۰۰ مجلد بالغ می شود او دیوان و کتب بسیاری، تدوین و تألیف کرده و کثیری از گفتار او در شرح حال مشایخ در کتب و رسایلی نظیر رساله قشیریه، حلیه الاولیا و طبقات الصوفیه سلمی و تاریخ بغداد مضبوط است. (به این لحاظ خلدی مأخذ مفیدی جهت تحقیق حیات جنید است).

ابراهیم خواص:

فی الحقیقه از اقران جنید محسوب است و او را بدین جهت خواص می نامیدند که زنبیل بافی می نمود و صاحب توکل عجیبی بود به قسمی که او را رئیس المتوکلین نامیدند^(۲۰۰)، بنابر ضبط هجویری صاحب علوم و فنون و تألیف و تزییف می باشد.
«وفاة وی اندر سنه احدی و تسعین و مأتین بود به شهر ری و علّت شکم داشت^(۲۰۱)»، از گفتار اوست:

«العلم کلّه فی کلمتین لا تتکلف ما کُفیتَ ولا تَضیع ما استکفیت^(۲۰۲)» و نیز:
«هر که حق را به شناسد به وفا عهد لازم بود آن شناخت را که آرام گیرد با خدا تعالی

و اعتماد کند بر وی (۲۰۳)».

خیر نساج:

ابوالحسن محمد بن اسمعیل خیرالنساج، از اقران جنید محسوب، تلمذ نزد سری سقطی نموده، مصاحبت با جنید کرده و تقدّم او را بر خود روا می‌داشته متقابلاً جنید، در حق او تکریم نموده گفته: «خیر خیرنا» (۲۰۴) حکایتی از او و جنید نقل است که اشراف جنید بر ضمایر را می‌رساند. عمرش بسیار دراز، و تا ۱۲۰ سال نیز نوشته‌اند. (۲۰۵) اعتقاد عجیب بر این حقیقت داشته که «المؤمن لایکذب» و حتّی در سبب تسمیه نام او بدین مورد اشاره نمودند.

سمنون محب:

سمنون بن عبدالله ابوالحسن یا ابوالقاسم، از ارکان مکتب تصوّف بغداد محسوب است، تلمذ نزد قصاب و قلانسی نموده جنید و نوری را دید و از اقران او است، در محبّت و اوصاف آن عقاید و اقوال جالب از او به یادگار مانده و در سبب تسمیه او بدین نام نیز همین مورد را مدّ نظر داشته‌اند، قبل از جنید وفات (۲۰۶) یافته و اشعاری از او نقل است:

انا راض بطول صدک عنی لیس الا ذاک هواک
فامتنح الجفا صبری علی الودود عنی مقاماً برجاک (۲۰۷)

دو گفتار او در اهمّیت صحبت، بسیار ممدوح است اوّل آنکه گفت:

«عبارت نتوان کرد از چیزی مگر به چیزی که از آن چیز رقیق‌تر و لطیف‌تر بود و هیچ چیز رقیق‌تر و لطیف‌تر نباشد از محبّت پس به چه از محبّت عبارت توان کرد؟ یعنی از محبّت عبارت نتوان کرد» و دوّم آن که فرموده:

«گفتند چرا محبّت را به بلا مقرون کردند گفت تا هر سفله‌ای دعوی محبّت نکند چون بلا ببیند به هزیمت شود» (۲۰۸).

ابراهیم بن داود القصار الرقی:

مکنّی به ابواسحق، متوفّی در سنه ۳۲۶، صاحب عمری دراز، ملازم ذوالنون، مصاحب جنید صاحب فنون بوده است (۲۰۹). در سبب توبه او انصاری نوشته (بنا بر نقل رقی):

«خبر آوردند که ذوالنون مصری را می آرند و به مطبق می برند به زندان خلیفه، که قرآن را مخلوق بگوید در آن وقت فتنه مخلوق گفتن، که احمد حنبل در زندان بود و من آوازه ذوالنون شنوده بودم و خلق نظاره شده بودند و آن گاه من کودک بودم، به نظاره شدم بر پل منبع چون وی را دیدم در چشم من حقیر آمد، که ذوالنون، بچشم ظاهر حقیر بود با خود گفتم این کی، این آوای و نام ذوالنون همه اینست؟ در وقت، ذوالنون روی به من باز کرد، از میان همه خلق، گفت: ای پسر! هر که اعراض الله به وی رسد زبان او بطعن و ردّ اولیاً الله دراز شود من بیفتادم بیهوش، آب بر روی من زدند تا بیهوش آمدم برخاستم صوفی»^(۲۱۰)، گفتار رقی جذاب است. به مثل آن که گفت: «قیمت هر آدمی بر قدر همت او بود، اگر همت او دنیا بود او را هیچ قیمت نبود...» و یا «نشان دوستی حق برگزیدن طاعت اوست و متابعت رسول اوست»^(۲۱۱)، که قرین تعالیم جنید است.

سهل بن عبدالله تستری:

یکی از اقران جنید است که قبل از جنید به سال ۲۸۳ ه. ق. وفات یافته و از بانیان مکتب تصوّف بغداد محسوب می شود، در عقاید نزدیک به جنید است، آنجا که سخن از عالم میثاق می کند و ندای «الست» از بطن مادر می شنود^(۲۱۲) و یا آنجا که هجویری در وصفش می نویسد: «هو جمع بین الشریعة و الطریقة»^(۲۱۳)، یا آنجا که عطار وصف مستجاب الدعوه بودن سهل نماید که بدعا عمر و لیث را شفا بخشید^(۲۱۴)، و یا در اداء حقوق الله که می گوید:

«خلوت درست نیاید به حلال خوردن و حلال درست نیاید مگر به حق خدای دادن» و یا در حقیقت معرفت که می گوید:

«حق تعالی هیچ مکانی نیافرید از دل مؤمن عزیزتر از بهر آنک هیچ عطایی نداد خلق را از معرفت عزیزتر و عزیزترین عطایا به عزیزترین مکان ها بنهند و اگر در عالم مکانی بود از دل مؤمن عزیزتر، معرفت خود آنجا نهادی»^(۲۱۵) و یا در معنی توکل که:

«اول مقامی در توکل آن است که بیش قدرت چنان باشی که مرده، بیش مُرده شوی، تا چنانک خواهد او را می گرداند و او را هیچ ارادت نبود و حرکت نباشد»^(۲۱۶) همگی این موارد و نیز اندیشه او از پیوند عقاید سهل تستری و جنید در حلقه تصوّف بغداد نشان دارد. اصول عقاید خود را در شش مطلب خلاصه کرده:

«اصول ما شش چیز است تمسک به کتاب خدای و اقتدا به نسبت رسول الله (ص) و حلال خوردن و باز داشتن دست از رنجانیدن خلق و اگر چه ترا بر نجانند و دور بودن از

مناهی و تعجیل کردن به گزاردن حقوق^(۲۱۷) و فرقه‌ای از فرق تصوّف به نام او برپا شد که تا زمان هجویری موجود بود:

«اما السَّهْلِيَّة تولى سهليان به سهل عبدالله التستري باشد و وی از محتشمان اهل تصوّف بود و کبرای ایشان چنانک... طریق وی اجتهاد و مجاهدت نفس و ریاضتست... و پرورش مریدان از روی مجاهدت و ریاضت طریق سهلیان است و خدمت درویشان و حرمت ایشان طریق حمدونیان و به مراقبه باطن طریق جنیدیان...»^(۲۱۸)

احمد بن وهب:

بر طبق گفته انصاری:

«کنیه ابو جعفر به بصره بوده؛ با حاتم عطار صحبت کرده و استاد ابو یعقوب زیات است اندر مسجد شونیزیه بوده در روزگار سینه سبع و ماتین برفته یا پس آن اندک... احمد بن وهب الزیات از یاران بشر حافی بوده و سری و حارث محاسبی و اقران جنید بود با یکدیگر سخن گفته‌اند»^(۲۱۹) که بسیار بعید می‌نماید، همان احمد بن ابی الحواری باشد که جامی در نفحات الانس ذکر او نموده است^(۲۲۰). و جامی نویسد «كان الجنيد يقول احمد بن ابی الحواری ريحانة الشام»^(۲۲۰) و از معاصرین جنید محسوب می‌شود.

ممشاد دینوری:

از بزرگان مکتب عراق و همزمان با جنید و متوفی به سال ۲۹۹ ه. ق. می‌باشد^(۲۲۱) عقاید و گفتار او پرده از حقیقتی براندازد و آن این است که صوفیان را در علوم و حکم زمان خود در آن ایام ید طولی بوده است.

«ممشاد گفت با یاران: که علم آموزید که اهل الکلام لا یغمسوکم فی ضلالتهم»^(۲۲۲)، که به صحبت جنید می‌ماند، او را در حکمت و فلسفه باید تبخّر و تفنّنی بوده باشد، چه که اگر اشعار عطار بر اقوال او، صادق باشد، توغّل او را در این فنون و کتب مقدسه من جمله تورات و انجیل اثبات می‌کند:

«سخن اوست که گفت اصنام مختلف‌اند، بعضی را از خلق، بت نفس اوست و بعضی را فرزند او و بعضی را مال او بعضی را زن او بعضی را حرمت او و بعضی را نماز و روزه و زکوة او، دجال او، و بت بسیارست هر یکی از خلق بسته بتی اند ازین بتان، فرّ از این بتان هیچ کس را نیست مگر آن را که نبیند نفس خویش را حال و محلّ و هیچ

اعتمادش نبود بر افعال خویش شکر نگوید بل که چنان باید که هر چه از او ظاهر شود از خیر و سرّ بدان از نفس خویش راضی نبوده و ملامت کننده خویش بود»^(۲۲۳)، به مثل وصیت یوحناّی قدیس که در رساله خود به اصحاب خویش فرمود:

«ای فرزندان خود را از بت‌ها نگاه دارید»^(۲۲۴) یا آنجا که ممشاد گوید:

«حکما که حکمت یافتند به خاموشی یافتند و تفکر»^(۲۲۵) دقیقاً همان است که در امثال سلیمان نبی آمده:

«کثرت کلام از گناه خالی نمیباشد اما آنکه لب‌هایش را ضبط نماید عاقل است»^(۲۲۶) و یادآور حیات سقراط است که «عتاب کردند سقراط را که همگی به عزلت می‌گذرانند، سقراط گفت اگر به شما بشناسید نفع عزلت را و بخشیدن آن لذت را، هر آینه وحشت کنید و بگریزید از خود چه جای دیگران»^(۲۲۷) و زندگی خود سقراط نیز چنین بوده:

«اشتغل بالزهد و ریاضة النفس و تهذیب الاخلاق و اعرض عن ملذّات الدنيا و اعتزل الى الجبل و اقام فی غار»^(۲۲۸).

الحسن بن علی المسوحی:

انصاری گوید:

«کنیت او ابوعلی است گویند از استادان جنید و بوحمره است اما از اقران ایشان است و از متقدمان مشایخ است شاگرد سری سقطی و بشر حافی می‌باشد، جنید گوید که حسن مسوحی را چیزی گفتم در آنس گفتم ما الانس قال او مات من تحت السماء ما استوحشت»^(۲۲۹)، «ذکری از او در حلیة الاولیا و تاریخ بغداد موجود است.

علی بن سهیل بن الازهر الاصفهانی:

بنابر ضبط انصاری، مردی بزرگ بود و شاگرد محمد یوسف‌بنا و از اقران جنید بود. او را با جنید مکاتبات و رسالات است^(۲۳۰). به قول عطّار: «جنید را به‌وی مکاتبات لطیف است»^(۲۳۱).

بوعمر و اکاف:

به نقل از انصاری، در اندلس می‌زیسته جنید را دیده و قول او است: «بوعمر و اکاف گفت از جنید پرسیدند که فقر به یا غنا! گفت الفضل فی التقی لافى فقر و لافى غنى».

ابوبکر کتانی:

اصلاً بغدادی و ساکن مکه بوده و متوفی در ۳۲۲ ه.ق. می‌باشد، و از یاران و تلامذه جنید

محسوب است^(۲۳۱۸)، ابتدا به خاندان اهل بیت، حُبّی نداشته اما در عالم نوم حقیقت بر او آشکار می شود، در مکاشفات به زیارت پیر نورانی فایز و خضر را ملاقات، و قایل قول مشهور «حدثنی قلبی عن ربّی»^(۲۳۲) است افکار و عقاید جالبی داشته و در مناجات ناطق بدین ذکر بوده:

«یا حیّ یا قیوم یا لا اله الا انت اسألك ان لا تُجیبی قلبی بنور معرفتك ابدا»^(۲۳۳) یا این که:

«گفت خدای را بادی است که آن را باد صبیحه خوانند که آن باد مخزونست در زیر عرش وقت سحر وزیدن گیرد و نال ها و استغفار برگردد و به ملک جبار رساند»^(۲۳۴) که البته صورتی از حقیقت در قالب تمثیل بر مردم غالب می نماید. عقاید جنید در اعمال و افکار او پیداست. در حلیه الاولیاء و صفة الصفوة و تاریخ بغداد مقادیری از اعمال و افکار و اقوال او ضبط و درج است.

ابوبکر بن ابی سعدان:

از اقران جنید بلکه از شاگردان جنید محسوب است^(۲۳۵).

ابو محمد جریری:

که هجویری از او چنین یاد می کند: «باسط علوم و رابط رسوم ابو محمد بن احمد بن الحسین الجریری از صاحب سران جنید بود و صحبت سهل بن عبدالله دریافته بود از همه اصناف علوم خبر داشت اندر فقه امام وقت بود و اصول نیک می دانست»^(۲۳۶) به اقرار صاحبان تذکره، ولی عهد جنید بوده و به فرمان او مریدان جنید را ادب می آموخته^(۲۳۷)، وفات وی به سال ۳۱۱ ه. ق. بنابر قول رساله قشیری^(۲۳۸) و سنه ۳۱۲ یا ۳۱۴ بنابر ضبط جامی اتفاق افتاده است^(۲۳۹). بنابر قول یکی از متصوفه:

«احمد بن عطاء الرودباری گوید کی مرگ جریری اندر سنه الهبیر بود»^(۲۴۰).

جامی می نویسد:

«باسهل تستری در سال هبیر در جنگ قرامطه از تشنگی پُرده»^(۲۴۱) که اگر مسانید صحیح داشته باشد، اعتقاد جریری و عمل به اعتقاد خود را بیان می کند از خصوصیات او این بوده که:

«ابو محمد الحسن بن محمد الجریری قال کان فی جامع بغداد فقیر لایکاد یجده الا

فی ثوب واحد فی الشتاء و الصيف فسئل عن ذلك فقال قد كنت وَلِغْتُ بكثرة لبس الثياب فرایت ليلة فیما یری النائم کانی دخلت الجنة فرایت جماعة من اصحابنا من الفقرا علی مائدة فاردت ان اجلس معهم فاذا بجماعة من الملائكة اخذوا بیدي و اقامونی و قالوا ان هولاء اصحاب ثوب واحد و انت لك قمصیان فلاتجلس معهم فانتهبت و نذرت ان لا البس الا ثوباً واحداً حتی القی الله تعالی^(۲۴۲) «که ترجمه آن از عطار این است:

«نقلست که در جامع بغداد درویشی بود کی در زمستان و تابستان او را جز پیراهنی نبود از و پرسیدند که این چه حال است گفت من مولع بودم به جامه نیکو پوشیدن شبی به خواب دیدم که در بهشت می رفتم جماعتی را دیدم از فقرا بر مایده نشسته خواستم که با ایشان بنشینم و فریشته ای دست من بگرفت و گفت تو از ایشان نبی این قوم در یک پیراهن بوده اند بیدار شدم و نذر کردم که به جز یک پیراهن نپوشم^(۲۴۳)» که البته با اعتقاد جنید به خرقه و پوشیدن البسه متنوعه بی ارتباط نیست. چند نکته در وفات جنید توسط او نقل شده که می رساند او در آخرین لحظات حیات استاد، وقت را غنیمت می دانسته و از حضور وی محظوظ می شده است. اعتقادش بر تقدم «حضور» بر «غیبت» و تمسک به علوم و تثبث به فرامین شریعت، همگی وفای جریری را به تعالیم استاد، گواهی می دهد^(۲۴۴).

شبلی:

ابوبکر دُلْف بن جَحْدَر الشبلی، که گویا اصلاً از اُسروشنه بوده، خاندان او از بزرگ زادگان محسوب می شده، «گفته اند پدر وی صاحب الحجاب الخلیفه بوده^(۲۴۵)» و بنابر قول عطار، در ابتدای حال او، امیری دماوند به عهده داشته، در اثر بی اعتنائی دنیا به علاقمندانش متنبه شد و ابتدا به مجلس خیر نساج راه یافت، و از طریق او به درگاه جنید حاضر شد. امتحانات عدیده استاد منجر به قبولی شاگرد گشت، و از اعظم دانشجویان جنید شد^(۲۴۶)، نوشته اند که ۸۲ یا ۸۷ سال عمر نمود به سال ۳۳۴ هـ. ق. وفات یافت^(۲۴۷) تعالیم جنید در او کامل گشته، محدث و فقیه بر مذهب مالکی و در علوم طریقت، صاحب نام شد، به نوعی که از کسانی محسوب است، که علوم و رسوم اهل تصوف را لساناً و قلماً، انتشار داد^(۲۴۸). از یاران حسین بن منصور حلاج بود ولی مانند او، سر خود بر باد نداد. جنید او را با القاب «عین من عیون الله» و «تاج هذا القوم» می ستود^(۲۴۹)

مَدَّتْ تعالیم او نزد جنید، ۱۴ سنه ریاضات تامّه کامله و سپس ارایه طریقت بوده است.^(۲۵۰) او را اشارات اهل کشف به قسمی ربود، که فاش از حقایق نزد خلائق صحبت می کرد جنید در این باره، شهادت داده:

«قال الجنید للشبلی رضی الله عنهما نحن خبرنا هذا العلم تحبيراً ثم خبأناه فی السراذیب فَجِئْتُ انت فاطهرته علی رؤوس الخلائق فقال انا اقول و انا اسمع فهل فی الدارين^(۲۵۱)» و این عمل او، او را به جنون نزد عامّه، شهره نمود.

«از وی همی آید که روزی به بازار اندر آمد قومی گفتند هذا مجنون وی گفت انا عندکم مجنون و انتم عندی اصحاء فزادنی الله فی جنونی و زاد فی صحّتکم^(۲۵۲)» اما در ظاهر، این جنون باطن عقل و در واقع این دیوانگی، حقیقت فرزوانگی به نظر می رسید، صاحب قابوس نامه نویسد:

«شنودم که روزی شبلی رحمه الله علیه در مسجدی شد تا دو رکعت نماز بگزارد و زمانی بر آساید در مسجد کودکان دبیرستان بودند اتفاق را وقت نان خوردن کودکان بود و دو کودک به نزدیک شبلی رحمه الله علیه نشسته بودند یکی پسر منعمی بود و یکی پسر درویشی و دو زنبیل نهاده بودند در زنبیل پسر منعم نان و حلوا بود و در زنبیل پسر درویش نان تهی پسر منعم گفت اگر ترا پاره حلوا بدهم تو سگ من باشی؟ گفت باشم گفت بانگ کن تا ترا حلوا بدهم آن بیچاره بانگ سگ همی کرد و پسر منعم حلوا به وی همی داد چند کَرْت هم چنین بکرد و شیخ شبلی رحمه الله در ایشان نظاره می کرد و می گریست مریدان گفتند ای شیخ، ترا چه رسید که گریان شدی؟ گفت نگاه کنید که طامعی و بی قناعتی مردم چه می کند چه بودی اگر آن کودک به نان خشک تهی خود قانع بودی و طمع حلوای آن کودک نکردی؟ تا وی را سگ همچون خودی نبایستی بود»^(۲۵۳).

داستان او و قتل حلاج، شدّت جنون و کثرت عقل پر فنون او را به خوبی می نمایاند او را با حق مناجاتی است که مطلعش اینست:

«اللهم لك الحمد يا ضياء السَّمَوَاتِ و الارض و يا بهاء السَّمَوَاتِ و الارض و يا قَيُّوم السَّمَوَاتِ و الارض و يا نور السَّمَوَاتِ و الارض بحق اسمائك عليك و بحقك عليك...»^(۲۵۴).

اقوال او بسیار مشهور و تأثیر عقاید و افکار جنید در آن آشکار است من جمله:

«گفت هیچ کس خدای را نشناخته است گفتند چگونه بود این بگفت اگر بشناختندی به غیر او مشغول نبودندی»^(۲۵۵) و این قول او، شهادتی است کامل بر ارتباط او با عالم و زبان تشیع: «گفتند ما را خبر گویی از توحید مجرّد بر زبان حق مفرّد، گفت: و یحک هر که از توحید خبر دهد به عبارت ملحد بود و هر که اشارت کند بدو ثنوی و هر که ازو خاموش بود جاهل بود و هر که پندارد که بدو رسید بی حاصل بود و هر که اشارت کند که نزدیک است دور بوده هر که از خویشتن وجد نماید او گم کرده است و هر چه تمیز کند به وهم و آن را ادراک کند به عقل اندر تمام تر معنی ها. که آن همه به شما داده است و بر شما زده است مُخَدَث و مصنوعست چون شما». گویند: «همه شب این بیت می گفت».

کل بیت انت ساکنه غیر محتاج الی السُرُج
وجهک المأمول حجتنا یومَ یأتی الناس بالحجج

و این بیان او در وقت نزاع، که: «خلق جمع آمدند برای نماز جنازه و بآخر بود بدانست که حال چیست گفت عجبا کار! جماعتی مردگان آمده اند تا بر زنده ای نماز کنند»^(۲۵۵).

نشان از توغل و تصفّح او در کتب مقدّسه دارد و در انجیل جلیل مسطور است: «دیگری از شاگردان عیسی بدو گفت خداوندا، اوّل مرا رخصت ده تارفته پدر خود را دفن کنم عیسی ویرا گفت مرا متابعت کن و بگذار که مردگان مردگان خود را دفن کنند»^(۲۵۶)، این مشتی از انبوه تلامذه جنید بود. به غیر از این، روزبهان بقلی، ابوالحسن خرقانی را در شرح شطحیات، شاگرد جنید محسوب^(۲۵۷) کرده که نمی تواند خرقانی صاحب نور العلوم باشد^(۲۵۸) چه که این اشتباهی است فاحش.

به جز آنچه فوقاً ذکر شد، نایب الصّدر، محمّد معصوم شیرازی، در طرایق الحقایق فهرستی از مشاهیر اعیان معاصرین جنید فراهم نموده^(۲۵۹) است.

پاورقی‌ها و یادداشت‌ها

- ۱- ص ۸ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۲- ص ۳۱ مقدمه دیوان صنمی - علی اکبر قویم.
- ۳- ص ۵۳ نفحات الانس جامی.
- ۴- اغلب بیانات جامی در اینخصوص از طبقات الصوفیه انصاری است. ر. ک ص ۸۱ پیمد طبقات الصوفیه (نگارنده).
- ۵- ص ۱۷۹ - ۱۷۸ ذهبیه تصوف علمی - دکتر اسدالله خاوری.
- ۶- ص ۹۰ رسایل خواجه عبدالله انصاری - باهتمام محمد شیروانی - انتشارات بنیاد فرهنگ ایران - ۱۳۵۲ شمسی.
- ۷- ص ۱۷۹ ذهبیه تصوف علمی ۷- ص ۳۴ التصوف الاسلامی ج ۲ زکی المبارک -
- ۸- ص ۳۵۷ وفيات الاعیان و انباء ابناء الزمان ج ۲.
- ۹- ص ۷ کشکول شیخ بهایی ج ۲ - ترجمه.
- ۱۰- ص ۱۶۱ کشف المحجوب هجویری + ص ۹۴ جواهر الاسرار و زواهر الانوار ج ۱.
- ۱۱- همان قبلی.
- ۱۲- ص ۵۳ نفحات الانس - جامی ۱۲۸ - ص ۲۶۲ مقامات بوسعید اسرار التوحید - ...
- ۱۳- ص ۲۸۳ تذکرة الاولیاء ج ۱.
- ۱۴- ر. ک به فصل اول همین بخش.
- ۱۵- ص ۱۰۶ ترجمه کسراصنام الجاهلیة - ملاصدرا - ترجمه محسن بیدارفر - انتشارات الزهرا - چاپ اول - بدون تاریخ.
- ۱۶- ص ۲۸۲ - ۲۸۱ تذکرة الاولیاء ج ۱.
- ۱۷- ر. ک. (L. P. W. Al - JUNAYD) P. 8 - 15.
- ۱۸- همان.
- ۱۹- ص ۷ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۲۰- ص ۶۳ - ترجمه احیاء علوم الدین ج ۱ - ۲۰۸ - ص ۳۲۲ قوت القلوب ج ۱.
- ۲۱- اللباب ج ۳ ص ۱۰۳.
- ۲۲- ص ۹۲۶ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۲۳- ص ۵۸ وفيات الاعیان ج ۲.
- ۲۴- ص ۵۰ نفحات الانس جامی.
- ۲۵- ص ۵۷ وفيات الاعیان ج ۲.
- ۲۶- ص ۷۴ طبقات الصوفیه انصاری.
- ۲۷- ص ۷۵ قبلی.
- ۲۸- ص ۲۲۵ تذکرة الاولیاء ج ۱.
- ۲۹- ص ۲۰۴ ترجمه رساله قشیریه.

- ۳۰- ص ۲۲۵ تذکرة الاولیاء ج ۱ + ص ۵۰ نفحات الانس جامی.
- ۳۱- ص ۱۳۴ کشف المحجوب هجویری.
- ۳۲- ص ۵۷ وفيات الاعیان ج ۲.
- ۳۳- ص ۷۴ طبقات الصوفیه انصاری.
- ۳۴- ص ۷۴ قبلی: «البته بعدها اصل کتاب الرعاية لحقوق الله توسط دکتر عبدالحکیم محمود در مصر چاپ شده است (دارالمعارف مصر طبعه الثانيه - 1990)».
- ۳۵- ص ۲۳۶ الفهرست للتندیم.
- ۳۶- ص ۲۲۸ تذکرة الاولیاء ج ۱.
- ۳۷- قبلی.
- ۳۸- آیه ۱۲ سورة ۴۹.
- ۳۹- ص ۱۴۱ ینوع الاسرار فی نصائح الاخیار - خوارزمی - بهمت دکتر مهدی درخشان - ۱۳۶۰ - انتشارات انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی.
- ۴۰- ر.ک ص ۱۲۴ - ۱۳۲ تذکرة الاولیاء ج ۱.
- ۴۱- ص ۱۳۵ کشف المحجوب هجویری + ص ۲۲۸ تذکرة الاولیاء ج ۱.
- ۴۲- ص ۱۳۵ قبلی.
- ۴۳- ص ۲۲۸ تذکرة الاولیاء ج ۱.
- ۴۴- ص ۲۲۵ قبلی.
- ۴۵- ص ۲۱۹ کشف المحجوب هجویری.
- ۴۶- ص ۳۴ ترجمه رساله قشیریه.
- ۴۷- ص ۵۷ وفيات الاعیان ج ۲ +
- ۴۸- ص ۲۲۵ تذکرة الاولیاء ج ۱
- ۴۹- ص ۵۷ وفيات الاعیان ج ۲ + ص ۲۲۵ تذکرة الاولیاء ج ۱
- ۵۰- ص ۲۲۹ قبلی.
- ۵۱- ص ۵۸ وفيات الاعیان ج ۲.
- ۵۲- ص ۱۸۲ طبقات الصوفیه انصاری.
- ۵۳- ر.ک. لغتنامه دهخدا ذیل ابوالعباس قصاب -
- ۵۴- ص ۱۴۶ کتاب اللمع فی التصوف.
- ۵۵- ص ۱۸۸ کتاب اللمع.
- ۵۶- ص ۱۱۸ جستجو در تصوف ایران.
- ۵۷- ص ۴۱ - ۴۰ طبقات الصوفیه انصاری.
- ۵۸- ص ۱۸۴ طبقات الصوفیه انصاری.
- ۵۹- ص ۳۳۷ کتاب اللمع فی التصوف.
- ۶۰- ص ۸۳ نفحات الانس.
- ۶۱- ص ۱۶۴ مشرب الارواح، روزبهان بقلی شیرازی (هزار و یک مقام، استانبول ۱۹۷۳ - به اهتمام نظیف محرم خواجه.
- ۶۲- ص ۲۲۴ حلیه الاولیاء ج ۱۰.
- ۶۳- ص ۴۱۴ تاریخ بغداد ج ۱۴.
- ۶۴- ص ۱۷۵ کتاب اللمع فی التصوف.

- ۶۵- ص ۵۰۴ ترجمه رساله قشیریّه.
- ۶۶- ص ۲۴۲ - ۲۴۱ طبقات الصوفیه انصاری.
- ۶۷- ص ۱۰۸ نفحات الانس جامی.
- ۶۸- الانساب. سمعانی.
- ۶۹- ص ۲۴۸ مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه.
- ۷۰- ص ۷۶ ترجمه عوارف المعارف.
- ۷۱- ص ۶۴۸ ترجمه رساله قشیریّه.
- ۷۲- ص ۳۵۱ طبقات الصوفیه انصاری + ص ۱۶۰ نفحات الانس جامی.
- ۷۳- ص ۵۵ کتاب اللع فی التصوف.
- ۷۴- ص ۴۷ نفحات الانس جامی.
- ۷۵- ص P. 28. L. P. W, AIJUNAYD.
- ۷۶- ص ۱۰۸ طبقات الصوفیه انصاری.
- ۷۷- ص ۱۳۵ بعد طبقات الصوفیه انصاری.
- ۷۸- ص ۷۳ نفحات الانس جامی ولی در ص ۶۲ ترجمه رساله قشیریّه قول انصاری منقول و مؤکّد است.
- ۷۹- ص ۴۱ تا ۴۷ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۸۰- ص ۱۵۱ طبقات الصوفیه.
- ۸۱- ص ۱۸۰ کشف المحجوب هجویری.
- ۸۲- ص ۳۱۱ کشف المحجوب.
- ۸۳- ص ۴۵ ترجمه رساله قشیریّه.
- ۸۴- ص ۲۳ متن عربی رساله قشیریّه.
- ۸۵- ص ۱۵۴ کشف المحجوب.
- ۸۶- ص ۲۱۶ الفهرست للتدیم.
- ۸۷- ص ۴۶ ترجمه رساله قشیریّه.
- ۸۸- ص ۵۸ نفحات الانس جامی.
- ۸۹- ص ۹۷ طبقات الصوفیه انصاری برای دیگر اقوال به حلیه الاولیاء و تاریخ بغداد مراجعه نمایند.
- ۹۰- ص ۵۷ نفحات الانس جامی.
- ۹۱- ص ۵۷ - ۵۸ نفحات الانس جامی.
- ۹۲- ص ۹۶ طبقات الصوفیه انصاری.
- ۹۳- ص ۹۶ طبقات الصوفیه انصاری.
- ۹۴- ص ۳۲۳ تذکرة الاولیاء ج ۱، ص ۱۵۵ کشف المحجوب هجویری.
- ۹۵- ص ۳۲۳ قبلی.
- ۹۶- ص ۱۰۲ طبقات الصوفیه انصاری.
- ۹۷- ص ۲۰۴ مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه.
- ۹۸- ص ۴۶ اورداد الاحباب و فصوص الآداب ج ۲ - باخرزی - به همت ایرج افشار.
- ۹۹- ص ۱۲۰ عوارف المعارف ترجمه.
- ۱۰۰- ص ۱۲۹ رساله قشیریّه متن عربی + ص ۴۸۱ ترجمه رساله قشیریّه.
- ۱۰۱- ص ۳۲۶ - تذکرة الاولیاء ج ۱.

- ۱۰۲- ص ۹۸ طبقات الصوفیه انصاری.
- ۱۰۳- ص ۵۸ نفحات الانس جامی.
- ۱۰۴- ص ۱۴۹ فيه ما فيه - مولانا جلال الدین بلخی - به اهتمام فروزانفر - ۱۳۶۲ - امیرکبیر - چاپ پنجم
- ۱۰۵- سمعانی، الانساب.
- ۱۰۶- ص ۱۵۴ کشف المحجوب هجویری + ص ۱۷۷ کتاب اللمع فی التصوف.
- ۱۰۷- ر.ک. ۱۰۵ + ص ۲۴۱ مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.
- ۱۰۸- ص ۸۵ طبقات الصوفیه.
- ۱۰۹- ص ۲۹۸ تذکرة الاولیا ج ۱.
- ۱۱۰- ص ۸۵-۸۶ طبقات الصوفیه انصاری.
- ۱۱۱- ص ۲۹۹ تذکرة الاولیا ج ۱.
- ۱۱۲- ص ۲۹۹ تذکرة الاولیا ج ۱.
- ۱۱۳- ص ۸۶ طبقات الصوفیه + ص ۵۵ نفحات الانس جامی
- ۱۱۴- ص ۴۳ ترجمه رساله قشیریه.
- ۱۱۵- ص ۱۶۶ و فیات الایمان ج ۶- + ص ۲۰۸-۲۰۹ تاریخ بغداد ۸ (ج ۱۳ و ۱۴).
- ۱۱۶- ص ۱۶۶ مأخذ قبل.
- ۱۱۷- ص ۳۰۶ تذکرة الاولیاء ج ۱.
- ۱۱۸- ص ۴۲۸ طرایق الحقایق ج ۲.
- ۱۱۹- ص ۱۳۲ کشف المحجوب هجویری.
- ۱۲۰- ص ۲۲۸ بعد مأخذ قبل.
- ۱۲۱- ص ۱۳۷ تذکرة الاولیاء ج ۱.
- ۱۲۲- ص ۲۵۹ تاریخ فلسفه اسلامی کرین.
- ۱۲۳- ص ۲۵۹ مأخذ قبل.
- ۱۲۴- ص ۱۵۸ تذکرة الاولیا ج ۱.
- ۱۲۵- ص ۳۷۸ مثنویهای حکیم سنایی. - قسمت فهرست کلمات مشایخ صوفیه.
- ۱۲۶- ص ۱۹۱ معارف سلطان ولد - باهتمام نجیب مایل هروی - ۱۳۶۷ - انتشارات اسلامی - حتی مصحح محترم این قول را در فهرست اقوال و احادیث آورده است.
- ۱۲۷- ص ۱۵۹ تذکرة الاولیا ج ۱.
- ۱۲۸- ص ۲۶۱ تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ج ۱.
- ۱۲۹- ص ۱۶۶ نفحات الانس جامی.
- ۱۳۰- ص ۳۴۷ طبقات الصوفیه انصاری.
- ۱۳۱- ص ۵۵-۵۵ تذکرة الاولیا ج ۲.
- ۱۳۲- ص ۳۱۶-۳۳۲ تذکرة الاولیا ج ۱.
- ۱۳۳- ص ۹۷ نفحات الانس.
- ۱۳۴- ص ۳۱۶ تذکرة الاولیا ج ۱.
- ۱۳۵- ص ۸-۳۱۷ تذکرة الاولیا ج ۲.
- ۱۳۶- ص ۶۱ ترجمه رساله قشیریه + ص ۳۲۱ تذکرة الاولیا ج ۱.
- ۱۳۷- ص ۴۶ تذکرة الاولیا ج ۲.

- ۱۳۸ - ص ۷۸ نفعات الانس جامی + ص ۱۴۵ تعلیقات حدیقه سنایی - مدرّس رضوی.
 ۱۳۹ - ص ۷۹ قبلی.
 ۱۴۰ - ص ۵۵ تذکر الاولیاء ج ۲.
 ۱۴۱ - ص ۵۰ قبلی.
 ۱۴۲ - ص ۷۹ نفعات الانس جامی.
 ۱۴۳ - ص ۱۱۳ اصول کافی ج ۱ - انتشارات علمی اسلامی - با ترجمه سید جواد مصطفوی.
 ۱۴۴ - ص ۲۳۶ کشف المحجوب هجویری.
 ۱۴۵ - ص ۳۷ تذکرة الاولیاء ج ۲.
 ۱۴۶ - ص ۸۴ نفعات الانس.
 ۱۴۷ - ص ۳۷ تذکرة الاولیاء ج ۲.
 ۱۴۸ - ص ۳۸ قبلی.
 ۱۴۹ - ص ۱۷۵ کشف المحجوب هجویری.
 ۱۵۰ - ص ۵۸ ترجمه رساله قشیریہ.
 ۱۵۱ - ص ۱۰۴ کتاب اللمع فی التصوف + ص ۹۶ جواهر الاسرار و زواهر الانوار ج ۱.
 ۱۵۲ - ص ۲۳۳ شرح التعرف لمذهب التصوف ج ۱.
 ۱۵۳ - ص ۷۲ ترجمه رساله قشیریہ + ص ۲۴۳ مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة حاشیہ.
 ۱۵۴ - ص ۲۸۵ تذکرة الاولیاء ج ۲.
 ۱۵۵ - ص ۲۸۶ قبلی.
 ۱۵۶ - ص ۳۷۵ طبقات الصوفیہ انصاری + ص ۳۵۹ کتاب اللمع فی التصوف.
 ۱۵۷ - ص ۳۳۳ - ۳۳۴ طبقات الصوفیہ انصاری.
 ۱۵۸ - ص ۸۶ نفعات الانس.
 ۱۵۹ - ص ۵۶ تذکرة الاولیاء ج ۲.
 ۱۶۰ - مأخوذ از قبل ص ۶۲.
 ۱۶۱ - ص ۱۱۰ نفعات الانس + ص ۲۴۲ طبقات الصوفیہ انصاری.
 ۱۶۲ - ص ۲۵۰ صفة الصفوة ج ۲.
 ۱۶۳ - ص ۶۳ تذکرة الاولیاء ج ۲.
 ۱۶۴ - ص ۵۶ ترجمه رساله قشیریہ.
 ۱۶۵ - ص ۶۵ تذکرة الاولیاء ج ۲.
 ۱۶۶ - ص ۹۵ نفعات الانس جامی.
 ۱۶۷ - ص ۲۲۴ شرح التعرف لمذهب التصوف ج ۱.
 ۱۶۸ - ص ۱۷۰ کشف المحجوب هجویری.
 ۱۶۹ - ص ۱۷۰ قبلی.
 ۱۷۰ - ص ۱۷۰ قبلی.
 ۱۷۱ - ص ۶۵ تذکرة الاولیاء ج ۲.
 ۱۷۲ - ص ۲۱۹ طبقات الصوفیہ انصاری.
 ۱۷۳ - ص ۷۴ ترجمه رساله قشیریہ.
 ۱۷۴ - ص ۲۲۸ شرح التعرف لمذهب التصوف ج ۱.
 ۱۷۵ - ص ۷۵ ترجمه رساله قشیریہ.

- ١٧٦- ص ٨٢ تذكرة الاوليا ج ٢.
- ١٧٧- ص ٧٢ ترجمه رساله قشيريہ + ص ٨٦ تذكرة الاوليا ج ٢ + ص ٢٧ اسرار التوحيد فى مقامات شيخ
ابى سعيد
- ١٧٨- ص ٨٧ تذكرة الاوليا ج ٢.
- ١٧٩- ص ٢٠٧ نفحات الانس جامى.
- ١٨٠- ص ٤٧ كشف المحجوب هجویری.
- ١٨١- ص ٢٠٢ طبقات الصوفية انصارى + ص ٧٠ نفحات الانس جامى.
- ١٨٢- ص ١٢٣ قبلی.
- ١٨٣- ص ١١٤ تذكرة الاوليا ج ٢.
- ١٨٤- قبلی.
- ١٨٥- ص ١٢٥ تذكرة الاوليا ج ٢.
- ١٨٦- ص ٤٥٥ طبقات الصوفية انصارى.
- ١٨٧- ص ١٩٩ كشف المحجوب هجویری.
- ١٨٨- ص ٣١٧ كشف المحجوب هجویری + ص ١٢٨ تذكرة الاوليا ج ٢.
- ١٨٩- ص ٢٦٤ تذكرة الاوليا ج ٢ + طبقات الصوفية انصارى.
- ١٩٠- قبلی.
- ١٩١- ص ١٩٤ كشف المحجوب + ص ٨٨ مصباح الهداية و مفتاح الكفاية.
- ١٩٢- ص ٦٧ ترجمه رساله قشيريہ.
- ١٩٣- ص ٢١٦ تذكرة الاوليا ج ٢.
- ١٩٤- ص ١٨١ ديوان حافظ - به اهتمام قاسم غنى و محمد قزوينى.
- ١٩٥- ص ٢٨١ تذكرة الاوليا است.
- ١٩٦- ص ٣٦٥ طبقات الصوفية انصارى
- ١٩٧- ص ١٩٧ كشف المحجوب - هجویری
- ١٩٨- ص ٧٨ ترجمه رساله قشيريہ + ص ٢٦٤ مصباح الهداية و مفتاح الكفاية حاشيه.
- ١٩٩- ص ١٩٦ كشف المحجوب هجویری.
- ٢٠٠- ص ١٤٨ تذكرة الاولياء ج ٢.
- ٢٠١- ص ٦٥ ترجمه رساله قشيريہ + ص ٢٦٥ مصباح الهداية و مفتاح الكفاية
- ٢٠٢- ص ١٩٣ كشف المحجوب هجویری + ص ٢٨٨ طبقات الصوفية انصارى + ص ١٥٥ تذكرة الاوليا
ج ٢.
- ٢٠٣- ص ١٥٥ تذكرة الاوليا ج ٢.
- ٢٠٤- ص ١٨٢ كشف المحجوب هجویری.
- ٢٠٥- ص ٦٩ ترجمه رساله قشيريہ.
- ٢٠٦- ص ١٠٠ نفحات الانس جامى.
- ٢٠٧- ص ٢٢٧ طبقات الصوفية انصارى.
- ٢٠٨- ص ٨٥ تذكرة الاوليا ج ٢.
- ٢٠٩- ص ٧٥ تذكرة الاوليا ج ٢.
- ٢١٠- ص ٤- ٣٢٣ طبقات الصوفية انصارى.
- ٢١١- نقل از ص ٧٦- ٧٥ تذكرة الاوليا ج ٢

- ۲۱۲- ص ۲۵۲ تذکرة الاولیاء ج ۱
 ۲۱۳- ص ۱۷۶ کشف المحجوب هجویری
 ۲۱۴- ص ۲۵۵ تذکرة الاولیاء ج ۱.
 ۲۱۵- ص ۲۶۲ قبلی.
 ۲۱۶- ص ۲۶۴ قبلی.
 ۲۱۷- ص ۲۶۱ قبلی.
 ۲۱۸- ص ۲۴۵ کشف المحجوب هجویری.
 ۲۱۹- ص ۱۱۸ طبقات الصوفیه.
 ۲۲۰- ص ۶۵ نفحات الانس جامی.
 ۲۲۱- ص ۶۹ ترجمه رساله قشیریه.
 ۲۲۲- ص ۲۱۳ طبقات الصوفیه انصاری.
 ۲۲۳- ص ۱۵۸ تذکرة الاولیاء ج ۲.
 ۲۲۴- آیه ۲۱ باب ۵ رساله اول یوحنا عهد جدید.
 ۲۲۵- ص ۱۵۹ تذکرة الاولیاء ج ۲.
 ۲۲۶- آیه ۱۹ باب ۱۰ - امثال سلیمان نبی عهد قدیم.
 ۲۲۷- ص ۱۲۶ نزهة الارواح و روضة الافراح - تاریخ حکما - به کوشش محمدتقی دانش - پژوه - سرور مولائی - ترجمه مقصود علی تبریزی.
 ۲۲۸- ص ۸۳ الملل و النحل ج ۲ - بیروت.
 ۲۲۹- ص ۲۱۵ طبقات الصوفیه انصاری.
 ۲۳۰- ص ۲۳۶ قبلی.
 ۲۳۱- ص ۱۱۰ تذکرة الاولیاء ج ۲. ۲۳۱۸- ص ۳۶۴ طبقات الصوفیه.
 ۲۳۲- ص ۱۵۵ طبقات الصوفیه انصاری.
 ۲۳۳- ص ۱۲۱ تذکرة الاولیاء ج ۲.
 ۲۳۴- قبلی.
 ۲۳۵- ص ۳۹۴ طبقات الصوفیه انصاری.
 ۲۳۶- ص ۱۸۷ کشف المحجوب هجویری.
 ۲۳۷- ص ۱۸۷ کشف المحجوب - ص ۲۹۲ طبقات الصوفیه + ص ۱۳۹ نفحات الانس + ص ۶۴ ترجمه رساله قشیریه
 ۲۳۸- ص ۶۴ ترجمه رساله قشیریه
 ۲۳۹- ص ۱۳۹ نفحات الانس
 ۲۴۰- ص ۶۴ ترجمه رساله قشیریه.
 ۲۴۱- ص ۱۳۹ نفحات الانس + ص ۲۹۲ طبقات الصوفیه.
 ۲۴۲- ص ۲۲۹ شرح التعرف لمذهب التصوف ج ۱.
 ۲۴۳- ص ۱۳۳ تذکرة الاولیاء ج ۲.
 ۲۴۴- ص ۱۲۲ جستجو در تصوف ایران.
 ۲۴۵- ص ۱۹۷ کشف المحجوب هجویری + ص ۱۸۰ نفحات الانس.
 ۲۴۶- ص ۱۶۱ تذکرة الاولیاء ج ۲ + ص ۲۳۳ شرح التعرف لمذهب التصوف ج ۱.
 ۲۴۷- ص ۷۱ ترجمه رساله قشیریه.

- ٢٤٨- ص ٢٣٣ شرح التعرف لمذهب التصوف ج ١.
- ٢٤٩- ص ٣٧٨ طبقات الصوفیه انصاری.
- ٢٥٠- ص ٤٥٠ رشححات عین الحیاة ج ٢.
- ٢٥١- ص ١٧٣٠ شرح التعرف لمذهب التصوف ج ٤.
- ٢٥٢- ص ١٩٦ کشف المحجوب هجویری.
- ٢٥٣- ص ١٩١ قابوس نامه - عنصر المعالی - با مقدمه و مقابله حسین آهی و تصحیح سعید نفیسی - چاپ پنجم ١٣٦٢ - فروغی.
- ٢٥٤- ص ٢٦٠ کتاب اللمع فی التصوف.
- ٢٥٥- مأخوذ از صفحات ١٦٠ ببعد تذکرة الاولیاء -
- ٢٥٦- آیه ٢١ انجیل متی باب ٨ - عهد جدید.
- ٢٥٧- ص ٤١ شرح شطحیات - روزبهان بقلی - به اهتمام هنری کرین - چاپ ٢- ١٣٦٢ - طهوری.
- ٢٥٨- ر.ک. احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی - مجتبی مینوی - چاپ ٣- ١٣٦٣ - طهوری.
- و نورالعلوم - شیخ ابوالحسن خرقانی - عبدالرحمن حقیقت - چاپ ٢- ١٣٦٣ - بهجت.
- ٢٥٩- ص ٤٢٨ - ٤٢١ طرایق الحقائق ج ٢.

فصل چهارم

تصوّف

۱ - تعزیز مشایخ در نزد جنید:

جنید با علوّ مقام و سَمَو کلام، از بزرگان و متقدّمین، آن طور که شایسته آنان است یاد می کند، و مصداق «الفضل للمتقدّم» را از یاد نمی برد، ذیلاً نمونه ای چند، ضبط می گردد. او اولین کسی است که صریحاً از انوار لا تُطفئ، ائمه اصفیا، یاد می کند، درباره امیرالمؤمنین، حضرت علی می گوید:

«جنید گفت شیخنا فی الاصول و البلاء علی المرتضی^(۱) و عطار نقل نموده:

«و گفت شیخ ما در اصول و فروع و بلا کشیدن علی مرتضی است رضی الله عنه کی مرتضی به پرداختن حرب ها از و چیزها حکایت کردند که هیچ کس طاقت شنیدن آن ندارد که خداوند تعالی او را چندان علم و حکمت کرامت کرده بود^(۲)».

در وصف ابراهیم ادهم است «و جنید گوید مفاتیح العلوم ابراهیم، کلید علم ها این طریقت ابراهیم است^(۳)» و عطار نیز به مثل این نقل نموده^(۴) ولی خوارزمی در شرح مثنوی می نویسد:

«مفاتیح القلوب ابراهیم بن ادهم^(۵)»

در وصف ابویزید بسطامی می‌فرماید: «ابویزید مَنَّا بمنزلة جبرئیل من الملائكة»^(۶) و خوارزمی^(۷) نیز مانند عطار^(۸) همین را ضبط و نقل نموده است، تمجیدی دیگر از جنید در تصریح ابویزید نقل شده که:

«(جنید گفت) که: نهایت طریق آن فریق که روندگان راه توحیدند بدایت میدان این خراسانی است، جمله مردان راه که به بدایت قدم او رسند، همه برگردند و فرو شوند و نمانند»^(۹).

در نعت حاتم اصم می‌گوید: «صدیق زماننا حاتم الاصم»^(۱۰) و عطار نیز ضبط فرموده است^(۱۱) در ذکر احمد بن ابی الحوری است: «احمد بن ابی الحواری ریحانة الشام»^(۱۲) که هجویری^(۱۳) و انصاری^(۱۴) و عطار^(۱۵) نیز نقل نموده‌اند. درباره ابو الحسن نوری می‌فرماید: «ابو الحسن، جاسوس القلوب است»^(۱۶) و نیز «ذهب نصف هذا العلم بموت النوری»^(۱۷)

و ایضاً درباره رویم: «ما عارفان فارغ مشغولیم و رویم مشغول فارغ بود»^(۱۸). در وصف احمد بن وهب می‌گوید: «فقدنا علوم الحقائق بموت احمد بن وهب»^(۱۹) از شاگرد خود چنین ستایش می‌نماید: «لکل قوم تاج و تاج هذا القوم الشبلی»^(۲۰) او بر یاد ابراهیم احمد تذکر می‌دهد که: «ابراهیم احمد - چون وی برفت از دنیا جنید گفت که بساط توکل در نور دیدند»^(۲۱).

۲- حکایت حلاج و جنید:

حسین بن منصور حلاج، متولد ۲۴۴ هـ. ق. و مقتول سنه ۳۰۹ هـ. ق.^(۲۲)، که در شرح حیات و زندگانی او، بیش از یک قرن کامل است که تحقیقات و تتبعات عدیده انجام یافته^(۲۳)، یکی از شاگردان جنید محسوب می‌شود و نظر جنید نسبت بدو در تاریخ تصوف، مورد تحریف غالبین و تخدیش منافقین گشته است و نوشته‌اند و قریب به هزار سال بر این رفته‌اند که فتوی قتل حلاج را جنید داد، سلطان ولد پسر مولانا جلال الدین می‌نویسد: «آخر منصور حلاج را علما و اولیای آن عصر، مثل جنید و شبلی به ظاهر انکار آوردند و قصد خون او کردند و جمله به اتفاق به آویختن او فتوی دادند و چنان عزیز یگانه را آویختند»^(۲۴) عارف قرن نهم، حسین خوارزمی نیز می‌نویسد: «چنانکه جنید به قتل حلاج فتوی داد»^(۲۵) «با بارکنا نیز در شرح فصوص و نصوص» «در انا الحق

گفتن منصور و فتوی دادن جنید به قتل او^(۲۶) «استشهاد آورده حتی توجیه عطار در این قضیه که «آن روز که ائمه فتوی دادند که او را به باید کشت جنید در جامه تصوف بود نمی نوشت و خلیفه گفته بود که خط جنید باید جنید دستار و دراعه در پوشید و به مدرسه شد و جواب فتوی نوشت که نَحْنُ نَحْکَم بِالظَّاهِر یعنی بر ظاهر حال کشتنی است و فتوی بر ظاهر است اما باطن را خدای داند و بس»^(۲۶ا)، از متأخرین نیز مرحوم ملک الشعراء بهار، نیز در تبّعی نوشته:

«جنید نخستین عالمی است که در عالم توحید مجلس گفت و حلقه درس راه انداخت و از کار حسین بن منصور عبرتی تمام گرفت و نه تنها در کشتن دوست خود فتوی داد بلکه در پیروی آداب و سنن و دعوت سنت و جماعت چندان مبالغه کرد که وی را در عداد ائمه دین شمردند»^(۲۷).

ولی بهار در عین این که تاریخ وفات جنید را بنقل از ابن الاثیر سنه ۲۹۷ نوشته^(۲۸)، باید متوجه و متذکر می گشت که بین قتل حلاج در سال ۳۰۹ و وفات جنید بین ۱۰ تا ۱۲ سال فاصله است و صدور چنین فتوایی، در عالم واقع جایز نیست و مقبول عقل نمی باشد و نیز مطبوع طبع مورّخین نگردیده است، چنانکه در تتمه تاریخ طبری، از عریب بن سعد قرطبی که صفحات عدیده در موضوع حلاج نگاشته، ذکری از جنید نیست^(۲۹) تا چه رسد بفتوای او. نفس دیگری، دو عقیده «سکر» و «صحو» را دو مکتب صوفی گری می داند، و به این حدّ نیز رضایت نمی دهد، هر دو را دو مکتب تصوف «ایرانی» و «اسلامی» دانسته، حبّ ملیّت را دخیل می کند، بین این دو ضرورتاً پیکاری می بیند و به اصطلاح خود: «پیکار خونین به راه افتاده» می یابد که قربانی آن «حلاج» می گردد، تدبیر ایرانیان را که «حلاج» را از آنان به شمار می آورد، در افترا به پیشوای بغدادیان، جنید، مرقوم می دارد، عین گفتار او چنین است:

«تصوف ایرانی، پیشوای مکتب صحو را چنان ننگین و لکه دار ساخت که دست زمان پس از گذشت هزار سال هم نتوانست آن لکه را از دامن جنید بغدادی، مشعل دار تصوف اسلامی بزدايد، جنید بغدادی، بنیانگذار مکتب صحو، فتوای قتل حسین بن منصور حلاج را صادر کرده است،..... و هنوز پس از گذشتن هزار سال، لکه این ننگ از دامن جنید، زدوده نشده است...»

همو می نویسد:

«در صورتی که آنچه به جنید نسبت داده‌اند، مجعول، ساختگی و بی‌اساس است و تنها یک افترای بزرگ عظیم باید شمرد...»^(۳۰).

اینچنین تصویری، خود، لکه‌دار نمودن عالم عرفا و ساحت مقدس عرفان است. عالم دل را با عنصر آب و گل، ربطی نیست. بزرگان صوفیه که مدح یک دیگر گفتند، از انصاف نگذشتند، تعرض به هم نمودند، تعلق به خاکی نداشتند مگر به عالم عشق و معرفت حضرت ذوالجلال، پس اگر از امثال این شیوه تفکر، مغموم بگردند، دلریش بشوند، خون از دیده بیارند، چندان بعید نباشد. صاحب معرفت را که عارف حقیقی خوانند، شرط اول سلوک و منزل نخست طریقت، انصاف است نه افترا، و اگر عرفانی به این جارسد که نه از مدیران و زعمای آن بلکه از تابعین ناهل آن، به یکدیگر زخمی بزنند و سهمی رسانند، هر دو چه صاحب فتوی و چه بانی افترا، از اصل بدوراند و باطل، و عبده اصنامند و جاهل.

اما همین جا باید نکته‌ای افزود و آن این است، که نظر حقیقی جنید درباره حلاج، قابل تأمل است. در تحقیق لویی ماسینیون، اولین برخورد جنید و حلاج چنین نقل شده، چنان‌که ابن باکویه ضبط کرده:

«محمّد بن علی حَضَرَمی، وقتی در نیل بود مرا حکایت کرد که شنیدم پدرم می‌گفت در مجلس جنید بودم که جوانی نوحاسته بارویی زیبا و جامه صوف به درون آمد و پس از سلام لحظه‌یی نشست. سپس جنید روی بدو کرده و گفت: هر چه می‌خواهی پرس جوان گفت میان فرد و جوهر چه فرقی است؟ جنید پاسخ داد در سخنان جز کنجکاوی و فضولی چیزی نمی‌بینم چرا درباره آنچه در درونت می‌گذرد درباره میل به مشاجره و یا پیشی گرفتن بر همسالانت چیزی نمی‌پرسی؟ جنید یک دم خاموش ماند سپس به ابو محمد جریری اشارت کرد تا از جای برخیزد، ما هم از جای برخاستیم و وقتی جنید به حلاج خطاب می‌کرد اندکی خود را عقب کشیدم جنید حلاج را به نزد خود طلبید و سرانجام گفت: خونت کدام چوبه دار را خواهد آلود؟ آنگاه حلاج گریست سپس از جای برخاست، وقتی به سمت گورستان رهسپار شد تا در آنجا نشیند جریری در پی او رفت...»^(۳۱)

این حکایت را به طریق دیگر نیز روایت نموده‌اند چنانکه ماسینیون می‌نویسد: «ابو محمد جبری گوید... اما علت انکار جنید این بود که روزی نزد او نشسته بودم،

جوانی خوش سیما که دو جامه بر تن داشت از در درآمد و زمان کوتاهی نشست، آنگاه به جنید گفت: چه چیزی خلق را از رسوم طبیعت باز می‌دارد؟ جنید گفت در سخن تو گستاخی می‌بینم تا کدامین چوبه دار را به خون خود آلوده سازی^(۳۲) اما عبدالقاهر بغدادی می‌نویسد:

«گویند که حلاج روزی بر جنید بگذشت و گفت که من حقم (انا الحق) جنید گفت تو برای حق نشان چوبین هستی که می‌پوسد...»^(۳۳)، شیخ علاءالدوله سمنانی می‌نویسد:

«این منصور حلاج عجب کسی بوده است و او مُرید شیخ عبدالله مغربی بود و در اوّل که آن حال او را پیدا شد شیخ عبدالله چندان که او را ملامت کرد و ادب نمود ترک آن نگرفت پس او را از پیش خود دور کرد و برفت چنگاه بر سهل بن عبدالله بود و بعد از چنگاه آنجا نیز آن حال ظاهر کرد و از آنجا نیزش بدر کردند و استاد او عبدالله مغربی نامه‌ها نوشته بود و مشایخ اطراف که همچنین شخصی را می‌باید که به خود راه ندهید که از راه افتاده است و لایق صحبت نیست و به هر جای که می‌رفت او را می‌شناختند و بدر می‌کردند تا بیامد به خدمت جنید قدس الله سرّه و بر در شونیزه به ایستاد و شیخ جنید خادم را فرمود که مردی بر در خانقاه مگذارید چون خادم بیرون آمد و او را باید گفت اجازت نیست که در آیی و هر چند که عذر گفت که باز گردد نشنود و گفت فلانم و توبه کرده و از اینجا باز نخواهم گشت تا به خدمت شیخ باشم و به آنچه فرماید، چنان کنم و الحاح بسیار کرد، شیخ فرمود: هر چند دروغ می‌گوید اما در آریدش، چون درآمد، سلام کرد و در آنجا توبه کرد و چنگاه در آن بقعه بود و نتوانست از مقام گذشتن و باز اظهار کرد، شیخ فرمود تا بیرونش کردند... عبدالله مغربی گفت رعنائیست و زود باشد که سر چوپ پاره بخون خود سرخ کند»^(۳۴).

چنان که معلوم گشت، اولاً جنید را در قتل حلاج فتوایی نیست و ثانیاً در این که حتی پیش بینی قتل او نموده، جای بحث است، اگرچه از رفتار او چنین مطلبی مستفاد می‌شود. ثالثاً، برخی محققین حلاج را شاگرد جنید محسوب نموده‌اند، هانری کربین می‌نویسد:

«(حلاج) در سال ۲۶۴ به آشنایی با جنید نایل آمد و مراحل سلوک و تمرین‌های حیات روحانی را حسب تعالیم او عمل کرد جنید به دست خود بر او خرقه پوشاند اما حلاج

در سال ۲۸۲ در بازگشت از نخستین زیارت خویش از مکه رشته ارتباط را با جنید و اغلب مشایخ صوفیه بغداد گسیخت^(۳۵).

بنابراین، تعالیم جنید که در اقوال جنید به وضوح ظاهر بوده، در حلاج تأثیر نمود و با آن همه تقیه و خویشتن داری و عزت نفس که جنید ظاهر می نمود و حقایق را جز به طالبین آن مبذول نمی داشت، ناگزیر، در حضور حلاج به افشای تمام اسرار نمی پرداخت. صاحب رشحات عین الحیاة می نویسد:

«می فرمودند که سید الطایفه جنید قدس سره سخن به صرفه می گفته اند روزی معارف ایشان بی اختیار بلند شد دیدند که اهل مجلس را استعداد ادراک آن نیست فرمودند تفحص کنید شاید کسی در این نزدیکی باشد که استعداد قابلیت او جذب این حقایق کرده است بعد از تفحص بلیغ حسین منصور حلاج را یافتند که در گوشه نشسته بود و سر به جیب فرو برده شیخ هرگز پیش وی سخنان بلند نمی گفتند چه بر ایشان ظاهر شده بود که وی روزی افشای این سر خواهد کرد شیخ فرمودند تا او را از آن مجلس اخراج کردند^(۳۶)».

با آنچه در وصف جنید نموده اند و به حکم عقل می توان فهمید که نه فقط او را در منع حلاج دخلی و همتی نبود تا چه رسد به قتل او، بلکه در تعالی امر و تعالیم حلاج که خود یکی از صوفیان مکتب بغداد محسوب است نقش مؤثر دارد چه از محققین آمده:

«در اواخر قرن سوم مکتب معتدل بغداد به ریاست جنید تشکیل شد. که چهره هایی همچون نوری و شبلی در اطراف آن جمع شدند و شهید تصوف یعنی حلاج با آنان پیوستگی داشته است...^(۳۷) و مگر شبلی چون حلاج چنین نبود^(۳۸) و او از مهم ترین شاگردان جنید به شمار نمی رفت؟ بنابراین، به ضرورت عقل می توان حکم نمود که از خصایص تعالیم جنید، رشد و نمو افکاری چون عقاید حلاج است.^(۳۹) محقق که حیات خود را وقف شرح حال نویسی حلاج نموده در لابلای صفحات ترجمان خود، به این نفثات و مفیضات استشهاد می کند^(۴۰) و چنین شهادتی می دهد:

«جنید شیخ او (حلاج) است که به واقع در دوران نوآموزی (تلمذ) و زمان خلوت هادی معنوی او بود ولی حلاج پیش از شروع موعظه و تبلیغ عام از او پیوند برید و به هر صورت یازده سال پیش از حلاج جهان را بدرود گفت، جنید در اینجا به عنوان

شیخی به عالیت‌ترین صورت به منزله سرمشق «هادیان ضمائر» ظاهر می‌گردد با دقت و توجه خاص شاگرد خود را، در ترقیات معنوی او، زیر نظر می‌گیرد و از کارهایی که به هیچ وجه برای آن ساخته نشده است معاف می‌کند و بر طبق شرع حنیف، او را ترغیب می‌کند که اسرار سُکر، وجد و شور الهی، را هویدا نکند از بیم آنکه مردم بشورند^(۴۱)»

۳ - القاب جنید:

اگرچه، اسمای القاب بنفسه، حکایت از عظمت و بزرگی نمی‌کند، اما چون باید بیانِ تعالی روح و علو نفس و بزرگواری شود بدون شک یک راه آن است که از میان اسما و القاب و صفات و نعوت، نامی برگزید، لقبی طرح کرد، و تسمیه نمود. لذا به برخی از این اسما درباره جنید اشاره می‌رود. مولانا جامی در اشعة اللمعات می‌گوید: «جنید که لسانی است از السنه حق گفت...»^(۴۲) «باخزری می‌نگارد:

«شیخ جنید که امام این طایفه و مقتدای شریعت و طریقت است...»^(۴۳)، انصاری می‌فرماید:

«شاه طریقت، جنید، قدس سرّه مریدی را وصیت می‌کرد...»^(۴۴) «همو مکرر آورده: «پیر طریقت، جنید گفت...»^(۴۵)، دیگری می‌نویسد:

«جنید بغدادی اصلاً اهل نهانند است عرفا و متصوفه او را سید الطایفه می‌خوانند همچنان‌که فقها و شیعه شیخ طوسی را شیخ الطایفه می‌خوانند^(۴۶)» و سُبکی می‌فرماید:

«ابو القاسم النّهانندی... سید الطایفه و مقدم الجماعة و امام اهل الخرقه، شیخ طریقه التصوف و علم الاولیاء فی زمانه و پهلوان العارفين»^(۴۷). حافظ ابونعیم می‌نویسد:

«منهم المربی بفنون العلم المؤید بعیون الحلم المفور بخالص الایقان و ثابت الایمان، العالم بمودع الكتاب و العامل بحلم الخطاب الموافق فيه للبیان و الصواب»^(۴۸).

روزیهان بقلی، از جنید به «عین القلادة»^(۴۹) و «طاووس علما»^(۵۰) و «شیخ المعرفة»^(۵۱) نام می‌برد و در کلیه آثار خود چنین روشی دارد^(۵۲). ابن العماد از او بنام شیخ الصوفیه یاد می‌کند^(۵۳). صاحب روضات الجنان او را به «سید الطوائف فی الآفاق» می‌ستاید^(۵۴)، مؤلف ریحانة الادب می‌نگارد: «جنید بغدادی... شیخ وقت و وحید

عصر و از رجال طریقت و ارباب حقیقت است در میان عرفا معروف به جلالت بوده و گاهی به قطب اعظم، سید الطایفه سلطان الطایفه، استاد الطریقه، قطب العلوم، تاج العارفین، تاج العرفا موصوفش دارند^(۵۵)، دیگری او را «شیخ الطوائف» نامیده^(۵۶) است. «از القاب اوست»: عبدالمشایخ، لسان القوم، سید الطایفه، طاوس العلماء، شیخ علی الاطلاق، قطب بالاستحقاق، منبع اسرار، مرتع انوار، سلطان طریقت شیخ الشیوخ، امام الائمه^(۵۶ا)

۴ - سلاسل صوفیه و جنید:

اغلب صوفیان دوره‌های بعد اعم از ایرانی یا غیر ایرانی، آن‌ها که تشعب در ایران نموده یا سر به حدود دیگر نیز برآورده‌اند، در اخذ طریقت سلسله مشایخ، خود را منسوب به جنید کردند، و از طریق او با چند واسطه معدود به ائمه اطهار علی‌الخصوص حضرت علی ارتباط یافتند. از این میان یکی سلسله ذهبیه است که مشایخی چون مجدالدین بغدادی، نجم‌الدین کبری، ابونجیب سهروردی، احمد غزالی را به راه خود می‌گیرد و توسط جنید بغدادی و سری سقطی و معروف کرخی به حضرت رضا (ع) طریق خود را ختم می‌کنند^(۵۷). نقشبندیه نیز از سه طریق خود را به مولی‌العالمین، حضرت امیرالمؤمنین منسوب می‌دارند که دو طریق آن از جنید بغدادی به سری سقطی و معروف کرخی منتهی می‌شود.^(۵۸) سلسله منسوب به نعمه‌اللهیه نیز بنابر رساله خود شاه نعمت‌الله ولی، از طریق معروف کرخی، سری سقطی، جنید بغدادی به حضرت علی می‌رسد، و در وصف جنید می‌گوید:

مصر معنی دمشق دلشادی شیخ مرشد جنید بغدادی^(۵۹)

ابوسعید ابی‌الخیر بر طبق اسرار التوحید، نسب طریقتی خود را از طریق جنید منتهی به حضرت علی می‌نماید^(۶۰) و به مثل این بسیار است که اگر سلسله هر یک از مشایخ، نقل شود خود کتابی مفصل گردد.

پاورقی‌ها و یادداشت‌ها

- ۱- ص ۸۴ کشف المحجوب هجویری.
- ۲- ص ۹ تذکرة الاولياء ج ۲.
- ۳- ص ۱۲۹ کشف المحجوب هجویری.
- ۴- ص ۸۵ تذکرة الاولياء ج ۱.
- ۵- ص ۵۸ جواهر الاسرار و زواهر الانوار ج ۱.
- ۶- ص ۱۳۱ کشف المحجوب هجویری.
- ۷- ص ۷۶ جواهر الاسرار و زواهر الانوار ج ۱.
- ۸- ص ۱۳۵ تذکرة الاولياء ج ۱.
- ۹- ص ۷۶ جواهر الاسرار و زواهر الانوار ج ۱ + ص ۱۶۷ تاريخ تصوف در اسلام دکتر غنی + ص ۱۶۸ تذکرة الاولياء ج ۱.
- ۱۰- ص ۱۴۲ کشف المحجوب هجویری.
- ۱۱- ص ۲۴۴ تذکرة الاولياء ج ۱.
- ۱۲- ص ۶۵ نفحات الانس جامی.
- ۱۳- ص ۱۴۶ کشف المحجوب هجویری.
- ۱۴- ص ۱۱۸ طبقات الصوفيه انصارى.
- ۱۵- ص ۲۸۶ تذکرة الاولياء ج ۱.
- ۱۶- تذکرة الاولياء ج ۲ - ص ۲۴۳ کشف المحجوب هجویری.
- ۱۷- ص ۱۵۷ طبقات الصوفيه انصارى.
- ۱۸- ص ۶۷ تذکرة الاولياء ج ۲.
- ۱۹- ص ۱۱۸ طبقات الصوفيه انصارى.
- ۲۰- ص ۳۷۸ طبقات الصوفيه انصارى.
- ۲۱- ص ۲۸۷ قبلی.
- ۲۲- بنگرید به تحقیقات لویی ماسینیون که در شماره‌های بعد ذکر شده است.
- ۲۳- ر. ک. قوس زندگی منصور حلاج - لویی ماسینیون - ترجمه دکتر روان فرهادی. چاپ ۲. منوچهری و مصائب حلاج - لویی ماسینیون - ترجمه سیدضیاءالدین دهشیری - چاپ ۱ - ۱۳۶۲ - بنیاد علوم اسلامی. و عرفان حلاج - لویی ماسینیون - ترجمه سیدضیاءالدین دهشیری - چاپ ۱ - ۱۳۶۶ - بنیاد علوم اسلامی.
- ۲۴- ص ۱۰ معارف سلطان ولد - به اهتمام نجیب مایل هروی - چاپ ۱ - ۱۳۶۷ - انتشارات مولی.
- ۲۵- ص ۲۰۳ شرح فصوص الحکم ج ۱ - تاج‌الدین حسین خوارزمی - به اهتمام مایل هروی - چاپ ۱ - ۱۳۶۴ - مولی.
- ۲۶- ص ۳۳۱ فصوص الخصوص فی ترجمه النصوص - بابارکنا - به اهتمام رجبعلی مظلوم - تهران ۱۳۵۹ -

- ۲۶۸- ص ۱۳۷ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۲۷- ص ۱۸۵ سبک شناسی - ملک الشعراء بهار - چاپ ۲ - ۱۳۳۷ - امیرکبیر.
- ۲۸- ص ۱۸۱ قبلی (حاشیه).
- ۲۹- ص ۶۸۸۵ تا ۶۸۶۹ - بقیه تاریخ طبری ج ۱۵ - غریب بن سعد قرطبی - ترجمه ابوالقاسم پاینده - انتشارات اساطیر - ۱۳۶۵
- ۳۰- ص ۳۷ - ۴۲ بسوی سمرغ - قاضی (شکیب) - انتشارات سکه.
- ۳۱- ص ۶۷ - ۶۶ مصائب حلاج ج ۱.
- ۳۲- ص ۲۷ - ۲۶ اخبار الحلاج.
- ۳۳- ص ۱۸۹ ترجمه الفرق بین الفرق در تاریخ مذاهب اسلام - عبدالقاهر بغدادی - ترجمه دکتر محمدجواد شکور - چاپ ۳ - ۱۳۵۸ انتشارات اشراقی + ص ۶۹ اخبار الحلاج (حاشیه).
- ۳۴- ص ۱۴ تا ۱۶ چهل مجلس - علاء الدوله سمنانی - به اهتمام عبدالرفیع حقیقت - چاپ ۱ - ۱۳۵۸ - شرکت مؤلفان و مترجمان
- ۳۵- ص ۲۶۴ تاریخ فلسفه اسلامی - هانری کریبن -
- ۳۶- ص ۴۶۶ رشحات عین الحیاة ج ۲ - واعظ کاشفی - باهتمام علی اصغر معینیان - چاپ ۱ - ۱۳۵۶ - انتشارات نوریانی.
- ۳۷- ص ۱۰۳ سه حکیم مسلمان - سیدحسین نصر - ترجمه احمد آرام.
- ۳۸- خودشلی نیز گفته بود که چون حلاج است ولی شبلی رادیوانگیش نجات بخشود و حلاج را عقلش بر دار کرد!
- ۳۹- ر.ک - جستجو در تصوف ایران - صفحات ۱۳۱ ببعد.
- ۴۰- ر.ک - ص ۵۲ مصائب حلاج ج ۱ و عرفان حلاج.
- ۴۱- ص ۴۶۹ مصائب حلاج ج ۲.
- ۴۲- ص ۵۵ اشعة اللمعات - جامی - به انضمام چند رساله عرفانی بهمت و به تصحیح حامد ربانی.
- ۴۳- ص ۴۱۷ اوراد الاحباب ج ۲.
- ۴۴- ص ۴۷۵ کشف الاسرار و عدة الابرار ج ۷.
- ۴۵- ص ۴۱۹ کشف الاسرار و عدة الابرار ج ۴.
- ۴۶- ص ۶۴۸ خدمات متقابل ایران و اسلام + ص ۱۰۲ آشنایی با علوم اسلامی مطهری.
- ۴۷- ص ۲۶۰ طبقات الشافعية الكبرى ج ۲.
- ۴۸- ص ۲۵۵ حلیة الاولیاء ج ۱۰.
- ۴۹- ص ۷ و ۲۶۴ و ۲۹۷ روزبهان نامه - بهمت محمدتقی دانش پژوه - انجمن آثار ملی - ۱۳۴۷
- ۵۰- ص ۱۶۵ قبلی + ص ۷ - ۳۲۶ زندگینامه مولانا - سپهسالار.
- ۵۱- ص ۲۹۴ قبلی.
- ۵۲- ص ۳۶ شرح شطحیات روزبهان بقلی.
- ۵۳- ص ۲۲۳ شذرات الذهب ج ۲.
- ۵۴- ص ۲۵۰ روضات الجنان.
- ۵۵- ص ۴۳۳ ریحانة الادب ج ۱.
- ۵۶- ص ۹ و ص ۷ - ۳۲۶ زندگینامه مولوی سپهسالار. ۵۶۸ - ص ۴۳۵ ذهیة ج ۱ - اسدالله خاوری
- ۵۷- ر.ک - ذهیة تصوف علمی - انتشارات دانشگاه طهران. ر.ک - اصول تصوف - احسان استخری.

- ۵۸- ر.ک - ص ۵۰-۵۱ رشحات عین الحیات ج ۱ واعظ کاشفی - مقدمه علی اصغر معینیان.
 ۵۹- ر.ک - ص ۱۷۳- ۱۷۵ رساله‌های شاه نعمت الله ولی ج ۱ - به اهتمام دکتر جواد نوربخش -
 انتشارات خانقاه نعمت اللهی.
 ۶۰- ص ۲۷ اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید - به اهتمام ذبیح الله صفا - امیرکبیر - چاپ ۵-
 ۱۳۶۱

فصل پنجم

تعلیم و تعلّم

۱- در محضر استاد:

چون جنید در نزد اساتید، جوهر دانش و معرفت یافت و شیخی کامل و روحی قابل گشت، اشارت پیر او را به ارشاد دیگران خواند ولی هاتفی غیبی، از درون روح، او را منع می کرد. در بیان آن ایام، عطار می نویسد:

«چون سخن جنید عظیم شد سری سقطی گفت ترا وعظ باید گفت جنید مترّد شد و رغبت نمی کرد و می گفت با وجود شیخ ادب نباشد سخن گفتن تا شبی مصطفی را به خواب دید که گفت سخن گوی بامداد برخاست، با سری گوید سری را دید بر در استاده گفت در بند آن بودی که دیگران بگویند کی سخن گوی اکنون باید گفت که سخن ترا سبب نجات عالمی گردانیده اند چون به گفتار مریدان نگفتی و شفاعت مشایخ بغداد نگفتی و من گفتم و نگفتی اکنون چون پیغمبر (ع) فرمود ببايد گفت. جنید اجابت کرد و استغفار کرد سری را گفت تو چه دانستی کی من پیغامبر را به خواب دیدم سری گفت من خدای را به خواب دیدم فرمود کی رسول را فرستادم تا جنید را گوید تا بر منبر سخن گوید، جنید گفت بگویم به شرط آنکه از چهل تن زیادت نبود».^(۱)

در این حکایت آنچه قابل تأمل است، این است که اولاً اصرار مشایخ و مریدان و اقربا در وعظ گفتن جنید دخالت بسیار داشته. ثانیاً، او به خاطر حرمت شیخ و نیز به خاطر عدم رغبت به افشای حقایق به نااهلان، از این موضوع امتناع می کرده ثالثاً فرمان از حضرت حق در عالم خواب، او را وادار به سخن گفتن نموده است. آنچه نزد محققین رواست، آنست که تا طالب یافت نشود، بذلِ حقایق نمودن، از عدالت بعید است، چه که «گوهری طفلی به قرصی نان دهد» چه حیرت انگیز است وقتی شبلی یکی از شاگردان جنید در ابتدا به نزد او آمد:

«پس شبلی پیش جنید آمد و گفت گوهر آشنایی بر تو نشان می دهند یا به بخش یا به فروش جنید گفت اگر به فروشم ترا بهای آن نبود و اگر بخشم آسان بدست آورده باشی قدرش ندانی»^(۲) بنابراین در محضر استاد، تحدید متعلمین، از آداب مجلس بوده است، شرط سخن گفتن او این بوده که:

«شرط آنک از چهل تن زیادت نبُود»^(۳).

و گویا، بعدها، از این تعداد نیز کمتر گشت. غزالی مِنْ بابِ تَنْبِه در احیاء می نویسد:

«و برای این جُنید برده و اندکس سخن گفتی و اگر بسیار شدند سخن قطع کردی و اهل مجلس وی بیست تن نشدندی»^(۴).

و این، شیم مولانا نیز بوده، آقای زرین کوب گواهی داده اند که:

«معدود بودن یاران در مجالس نظم مثنوی امری است که به قرینه استنباط می شود اما جز در مجالس عام، مشایخ غالباً معارف خود را به عده معدود از خاصان تخصیص می کرده اند البته صوفیه مجالس عام داشته اند و مستعدان درین مجالس گه گاه توبه می کرده اند... و لکن غالباً فقط معدودی از خواص اصحاب از لطایف اسرار آنها مستفید بوده اند»^(۵).

برخی این قلیل بودن اصحاب و تلامذه را حمل بر تقیه نموده اند:

«جنید بغدادی به تقیه رفتار می کرد و عقیده خود را از دیگران پنهان می نمود تا آن حد که هیچ گاه درباره علم توحید سخن نمی گفت مگر در میان خانه خود پس از آنکه درها را می بست و کلید آنها را در زیر زانو پنهان می کرد و می گفت آیا شما دوست دارید که مردم اولیاء و خاصان خدا را به دروغ و کفر و زندقه نسبت دهند؟»^(۶).

این شیوه به هر علت که مربوط باشد، تا آخرین دقایق حیات جنید رعایت گشت و منحصر

به تدریس شفاهی او نبود، فی الجمله:

«نقلست که میان جنید و ابوبکر کسایی هزار مسئله مراسلات بود چون کسایی وفات کرد فرمود که این مسایل به دست کس مدهید و با من در خاک نهید جنید گفت من چنان دوست می دارم که آن مسایل به دست خلق نیفتد^(۷)».

به هر حال، این نه از ترس بلکه از خطیر بودن حقایق و دقایق است که چنین تحدیدی را ایجاب می کرده:

«نقلست که جنید چون در توحید سخن گفتی هر بار به عبارتی دیگر آغاز کردی که کس را فهم بدان نرسیدی^(۸)».

بنابر این ناگزیر استاد، برای تفهیم مطلب، صحبت خود را، مکرر و متنوع، طرح می نمود، چه متعلمین در سطوح مختلف بودند و هر یک بهره ای و نصیبی از آن حقایق داشت به طوری که برخی که بالکل، قادر بر درک نبودند، عاجزانه، به عجز خود، اعتراف می کردند. نقل است:

«روزی سخن می گفت یکی برخاست و گفت در سخن تو نمی رسم، گفت اطاعت هفتاد ساله زیر پای نه گفت نهادم و نمی رسم گفت سر زیر پای آر اگر نرسی جرم از من دان^(۹)».

این همه تیزبینی و حدّت بَصَر جنید، در مقام تعلیم، خود نشان از عزّت نفس او دارد. نفسی را حقیر نمی داند، طریق ارشاد را ساده می نماید، در حدّ تلمیذ، با اعانت کردن به او در درک بیشتر، اسئله متعدّد او را، جواب های شافی عنایت می کند، و با این علوّ مقام، حدّ خود نمی شکند و مجادله نمی ورزد و محاجّه و مباحثه بی جهت روا نمی دارد، چه جز حقیقت، امری را تحرّی نمی کند و در نهایت، خاضع و خاشع بر موقف خود شاعر و واقف است:

«یکی از مریدان جنید رحمه الله وقتی بر شیخ سؤالی کرد و بعد از آن بر جواب اعتراض می نمود، جنید رحمه الله فرمود فان لم تُؤمنوا لی فاعترضون^(۱۰)».

و این همه، از این حقیقت بر می آید، که جنید، در مقام تعلیم، خود را با ارواح انسانی نه ظواهر جسمانی مقابل می بیند که این ارواح بر فطرت حقّاند، و سزاوار حبّ:

«نقلست که جنید را مریدی بود مگر روزی نکته بر وی گرفتند از خجالت برفت و به خانقاه نیامد تا یک روز جنید با اصحاب در بازار می گذشت نظرش بدآن مرید افتاد

مرید از شرم بگریخت جنید اصحاب را بازگردانید و گفت ما را مرغی از دام نفور شده است و بر عقب او برفت مرید بازنگریست شیخ را دید که می آمد گام گرم کرد و می رفت تا به جایی رسید که راه نبود روی بر دیوار نهاد از شرم، ناگاه شیخ بدو رسید مرید گفت کجا می آیی؟ شیخ گفت جایی که مرید را بیشانی در دیوار آید شیخ آنجا به کار آید، بس او را به خانقاه برد مرید به قدم های شیخ افتاد و استغفار کرد چون خلق آن حال دیدند رفتی در خلق پدید آمد و بسیار کس توجه کردند^(۱۱)».

به نوعی دیگر و در موردی دیگر اما متشابه با این، از اقوال حضرت عیسی (ع) است:

«(مسیح) بایشان گفت کیست از شما که یک گوسفند داشته باشد و هر گاه آن در روز سبت^(۱۲)، به حفره ای افتد او را نخواهد گرفت و بیرون آورد، پس چه قدر انسان از گوسفند افضل است بنابراین در سبت ها نیکویی کردن رواست...»^(۱۳).

این حب استاد به شاگردان خود و این تعلق خاطر، نه در عالم گفتار، بلکه در عمل برای همه آشکار بود، در حکایتی که رنگی و بویی از اغراق و کرامت ظاهری، دارد، جنید را چنین می نماید که جزای خبط و خطای تلامذه خود را، نفساً به دوش می گیرد تا جایی که گازی می کند، یعنی زمین شویی و رنگ ریزی البسه^(۱۴) پیشه می گیرد، چه: «نقلست که جنید را در بصره مریدی بود در خلوت مگر روزی اندیشه گناهی کرد و در آینه نگاه کرد و روی خود سیاه دید متحیر شد هر حیل که کرد، سود نداشت از شرم روی به کس ننمود تا سه روز برآمد پاره پاره آن سیاهی کم می شد ناگاه یکی در بزد گفت نامه ای آورده ام از جنید، نامه بر خواند، نوشته که چرا در حضرت عزت به ادب نباشی سه شبانروز است تا مرا گازی می باید کرد تا سیاهی رویت به سپیدی بدل شود^(۱۵)».

اگرچه حب استاد شامل همه شاگردان می شده و به حکم: «الطریق الی الله بعدد انفس الخلائق» هر یک رایحه ای از گل انسانی داشتند، اما برخی را عطری دیگر بوده است، یعنی هر کس که ادب و فهم و درک او بیشتر بود، عدالت حکم می کرد که توجه و عنایت بیشتر به او مبذول گردد، استاد را چنین روابطی با شاگردان خود بوده است:

«نقلست که مریدی داشت که او را از همه عزیز تر می داشت دیگران را غیرت آمد شیخ به فراست به دانست، گفت ادب و فهم او از همه زیادت است ما را نظر بر آن است

امتحان کنیم تا شما را معلوم شود فرمود تا بیست مرغ آوردند و گفت هر مریدی یکی را بردارید و جایی که کس شما را می‌نبیند بکشید و بیارید، همه برفتند و بکشتند و باز آمدند، الا آن مرید که مرغ زنده باز آورد، شیخ پرسید، که چرا نکشتی، گفت از آنک شیخ فرموده بود که جایی باید که کس نه بیند و من هر جاکی می‌رفتم حق تعالی می‌دید، جنید گفت دیدیت، که فهم او چگونه است و از آن دیگران چگونه، همه استغفار کردند^(۱۶)».

متقابلاً شاگردان در محضر او ایستاده، با نهایت حبّ به استاد، به فرامین و تعالیم او، گوش فرا داده، حقیقت خارج از فهم صوفی شهر را استماع می‌نمودند، ترک جان را و ترک سر را، در طریق عشق به استاد و شیخ خود اوّل فریضه می‌دانستند، حکایت ذیل نمونه‌ای است از آن عشق:

«حکایت کنند که جوانی با جنید صحبت داشت و هر وقت که سماع بودی برجستی و متغیر شدی جنید گفت او را، اگر ظاهر شود بعد از این از تو این، باید که صحبت من نکنی و بعد از آن، آن جوان نفس خود را نگاه می‌داشت و گاه بودی که از هر یک تار موی وی عرق روان شدی تا روزی از روزها برجست چنانکه روح از وی بیرون شد^(۱۷)»، باخزری در اوراد الاحباب^(۱۸)، سهروردی در عوارف المعارف^(۱۹) و عزالدین محمود کاشانی در مصباح الهدایه^(۲۰)، غزالی در کیمیای سعادت^(۲۱) و صاحب روضات الجنان^(۲۲)، قشیریّه در رساله خود^(۲۳) همگی ذکر این حکایت را از ابونصر سراج از کتاب اللمع^(۲۴) با قدری تغییر اخذ و نقل نموده‌اند، اما عطّار حکایت را چنین ضبط کرده که مطابق «اللمع» است:

«نقلست که جنید سخن می‌گفت مریدی نعره بزد شیخ او را از آن منع کرد و گفت اگر یکبار دیگر نعره زنی ترا مهجور گردانم بس شیخ باز سر سخن شد آن مرید خود از نگاه می‌داشت تا حال به جایی رسید که طاقتش نماند و هلاک شد برفتند او را دید در میان دلق خاکستر شده^(۲۵)» چنانچه ملاحظه می‌شود در هر دو حکایت ذکر جنید و مرید اوست اما اولی در مجلس سماع و دومی در محضر تدریس استاد است، حکایت دوم به نظر صحیح‌تر می‌نماید چه نظر جنید بر سماع، حکایت دوم را صحیح‌تر جلوه می‌دهد، انصاری در طبقات الصوفیه، مأخذ اشتباه را ظاهرتر می‌کند^(۲۶)، او حکایتی را که عطّار نوشته مربوط به جنید می‌داند و بلافاصله حکایت دوم را بدون تصریح نام

جنید، در وصف مرید و شیخی دیگر، ذکر کرده، بنابراین نفوسی که این حکایت را نقل می‌نموده‌اند شاید تلویح حکایت دوم انصاری را با تصریح حکایت اول او یکی انگاشته‌اند، به هر حال این موضوع در اصل استنتاج، با قدری تسامح، تأثیری ندارد زیرا، شاگردان و اطرافیان جنید مقام استادی جنید را از یاد نمی‌برند و جنید را از مقوله: «العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء»^(۲۷) می‌دیدند، بنابراین او را صاحب علمی حقیقی می‌دانستند و از او التماس می‌کردند و به درگاهش مناجات می‌آوردند و طلب گشایش در معضلات علمی می‌نمودند. جنید معرفت از ربّ العرفاء می‌یافت، چون ازو سؤال می‌شد، مناجات به حق کرده، پس از آن، در مقام جواب بر می‌آمد:

«(محمّد بن علی بن حبیش) یقول: سئل ابو القاسم الجنید بن محمد عن مسألة فقال: حتی اسأل معلّمی، ثم دخل منزله، و صلی رکعتین (خرج فاجاب عنها)^(۲۸)» در تاریخ بغداد نیز مسطور است:

«فارس البغدادی یقول قال الجنید بن محمد كنت اذا سُئِلْتُ عن مسألة فی الحقيقة لم یکن لی (یعنی فیها) منزلة اقول، فقوا علی، قال فارس: فکان یدخل، فیعامل الله بها ثم یدخل و یتکلم فی علمها»^(۲۹).

مناجات، در مقام اجوبه استله، جنید را از انصاف منع نمی‌کرده، صاحب اللمع می‌نویسد:

«دخل رجل الى الجنید: فسأله عن مسألة فإشار الجنید بعینه الى السماء فقال له الرجل یا بالقاسم لا تشير الیه فأنه اقرب الیک من ذلك فقال الجنید، صدقت و ضحك!»^(۳۰).

سواى مجلس تدریس او، جنید برای عموم مجالس وعظ و تذکیر داشت:

«عبدالوهاب گوید بنزدیک جنید بودم به وقت موسم، بسیاری عجم و مولدان گرد وی نشسته بودند»^(۳۱).

حتی در اوایل حال او به نوعی که ذکر شد، جنید بر مقام و منبر قرار گرفت:

«جنید گفت به گویم به شرط آنک از چهل تن زیادت نبود روزی مجلس گفت چهل تن حاضر بودند هرّده تن جان بدادند و بیست و دو بیهوش شدند» محلّ مجلس او در «جامع» بوده است و حکایت آن به نقل انصاری، در تفسیر مبدی چنین درج شده:

«سری سقطی استاد جنید بود روزی فرا جنید گفت، که مردمان را سخن گوی و

ایشان را پند ده که ترا وقت است که سخن گویی، جنید گفت خود را به این مثبت نمی دانستم و استحقاق آن در خود نمی دیدم، آخر شبی مصطفی را به خواب دیدم و کان لیلۃ جُمُعۃ فقال لی تکلم علی الناس، مصطفی وی را گفت که سخن گوی مردمان را جنید گفت من همان شب برخاستم پیش از صبح و به در سرای سری رفتم فدققت علیه الباب فقال السری: لم تُصدقنا حتی قبل لک روز دیگر به جامع نشست و خبر در شهر افتاد که جنید سخن می گوید غلامی نصرانی بیامد متکبروار گفت یا شیخ ما معنی قول رسول الله (اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله) فاطرق الجنید ثم رفع اليه راسه فقال اسلم فقد حان وقت اسلامک فاسلم الغلام^(۳۲) و عطار ادامه می دهد:

«و خلق غلو کردند چون مجلسی چند بگفت ترک کرد و در خانه متواری شد هر چند درخواست کردند اجابت نکرد گفت مرا خوش می آید خود را هلاک نتوانم کرد بعد از آن به مدتی بر منبر شد و سخن آغاز کرد بی آنک گفتند پس سؤال کردند که درین چه حکمت بود گفت در حدیث یافتیم کی رسول فرموده است که در آخر الزمان زعیم قوم آنکس بود که بترین ایشان بود و ایشان را گوید و من خود را بدترین خلق می دانم برای سخن پیغامبر علیه السلام میگویم تا سخن او را خلاف نکرده باشم^(۳۳)».

به هر تقدیر چه در مجلس عامه و یا در حضور خاصه، کلام او از صولت و الغازی خاص برخوردار بوده:

«ابوالعباس شریح به مجلس جنید بگذشت و سخن او شنید او را گفتند چه گویی اندرین سخن گفت من ندانم که چه می گوید ولیکن سخن وی را صولتی است نه چنانک صولت مبطلان بود^(۳۴)» عطار به جای ابن شریح، ابن شریح ذکر نموده است^(۳۵) به هر حال، این حدت اقوال و صولت بیان و شدت حقایق در مورد جنید، او را عزیز مریدان و انگشت نمای مشایخ و در تاریخ تصوف، ورد زبان نمود.

۲- اهمیت جنید:

برخی را عقیده بر آن است که جنید، نهایت اوج تصوف است، آدم متز^۱ به نقل اعرابی می نویسد:

«ابوسعید اعرابی (متوفی ۳۴۱) کتاب طبقات النساک و نخستین کتاب در موضوع خود را نوشت به ترتیب زاهدان بصری و شامی و خراسانی و آنگاه صوفیان بغداد را وصف کرده و آغاز تصوّف را پایان آن اعلام نموده مثلاً می‌گوید آخرین کسی که در علم تصوّف سخن گفته جنید است و کسانی که پس از وی آمدند همنشینانِ ششم‌انگیز و یادکردنشان شرم‌آور است»^(۳۶).

چون از سری پرسید، که بعد از تو کیست، جواب شنید:
«لَمَّا حَضَرَتْ سَرِيًّا السَّقَطِيُّ الْوَفَاةَ قَالَ لَهُ الْجَنِيدُ يَا سَرِي لَا يَرِدُنْ بَعْدَكَ مِثْلُكَ قَالَ وَ لَا اخْلَفَ عَلَيْهِمْ بَعْدِي مِثْلُكَ»^(۳۷).

می‌گوید تأثیر اقوال او به قسمی است که همه اذعان می‌نمودند که سال‌ها مذاق جانشان از حلاوت کلام او شیرین بود:

«أَبَا بَكْرَ الزَّرْقَاقِ يَقُولُ سَمِعْتُ مِنَ الْجَنِيدِ كَلِمَةً فِي التَّوْحِيدِ هَيْمَتَنِي أَرْبَعِينَ سَنَةً وَ أَنَا بَعْدَ فِي غَمَارِ ذَلِكَ»^(۳۸)، اعجاب ابن کیسان نحوی وقتی در مجلس جنید حاضر شد از این قبیل موارد است^(۳۹)، ابوالعباس سرجی، آنچه از حقایق می‌دانست از برکتِ مجالستِ جنید اخذ نموده:

«أَبَا الْحُسَيْنِ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ حَدَّادٍ يَقُولُ: حَضَرْتُ مَجْلِسَ أَبِي الْعَبَّاسِ بْنِ سَرِيحٍ فَتَكَلَّمْتُ فِي الْفُرُوعِ وَ الْأَصُولِ بِكَلَامٍ حَسَنٍ، أَعْجَبْتُ أَنَّهُ فَلَمَّا رَأَى أَعْجَابِي قَالَ لِي: تَدْرِي مَنْ أَيْنَ هَذَا؟

قُلْتُ: يَقُولُ الْقَاضِي، فَقَالَ هَذَا بَرَكَةُ مَجَالَسَتِي لِأَبِي الْقَاسِمِ الْجَنِيدِ بْنِ مُحَمَّدٍ»^(۴۰).
قضاوت کعبی راجع به جنید قبلاً درج شد که فلاسفه و علما و فضلا همه از خوان گفتار جنید، مطعوم و محظوظ می‌شدند^(۴۱)، صاحب قوت القلوب چنین شهادت می‌دهد:

«وَ كَانَ أَيْضاً يَقُولُ الْجَنِيدُ كُنَّا تِجَارِي مَعَ إِخْوَانِنَا قَدِيمًا فِي عُلُومٍ كَثِيرَةٍ مَا نَعْرِفُ فِي وَقْتِنَا هَذَا وَ لَا سَأَلْنِي عَنْهَا أَحَدٌ هَذَا بَابٌ قَدْ أَغْلَقَ وَ رَوْدَهُ...» و از دیگری نقل می‌کند:

«آخِرُ مَنْ تَكَلَّمَ فِي هَذَا الْعِلْمِ صَاحِبَتُنَا جَنِيدُ الْقَوَارِيرِي وَ كَانَتْ لَهُ بَصِيرَةٌ فِيهِ وَ حَقِيقَةٌ وَ حَسَنٌ عِبَارَةٌ وَ مَا بَقِيَ بَعْدَهُ إِلَّا مِنْ مَجَالَسَةِ غَيْظٍ وَ قَالَ مَرَّةً أُخْرَى: مَا بَقِيَ بَعْدَ جَنِيدِ الْأَمَنِ يَسْتَجِي عَنْ ذِكْرِهِ»^(۴۲) که عیناً شهادتی است که شمس تبریزی در مقالات خود داده:

«هؤلاء كل كلامهم من جنید و ابایزید»^(۴۳)، صحبت جنید را خود عالمی است و مصاحبت با او عالمی دیگر، چنان که نفوسی از متصوفه مصاحبت با او را علامت تفضل و تقدم دانسته‌اند:

«حکایت است که وقتی علی بن بندار صوفی به زیارت عبدالله بن خفیف به شیراز رفت روزی با هم به جایی می‌رفتند ابو عبدالله او را گفت در پیش باش علی بن دار گفت به چه عذر در پیش باشم گفت بدان عذر که تو جنید را دیده‌ئی و صحبت وی یافته و من نه»^(۴۴).

در حضور جنید همگی احترام به او می‌نمودند، ابن خفیف که فوقاً مذکور شد در حکایت ذیل می‌گوید:

«احمد بن یونس گوید در بغداد ضیافتی بر پا شده بود و ماهمه در گردآوری بودیم جنید تیغ زبان برکشید و درباره حلاج سخن به درازا گفت و او را به جادو و شعبده و نیرنگ نسبت داد، و با آنکه آن مجلس از مشایخ پر بود ولی به پاس حرمت جنید هیچکس را زهره آن نبود که دم برآورد و سخنی گوید: سرانجام ابن خفیف مهر سکوت از دهان برداشت و گفت ای شیخ سخن دراز مگوی و زبان درکش که اجابت یافتن دعا و آگاهی دادن از رازها از روی نیرنگ و شعبده و جادو راست نیاید»^(۴۵).

اگرچه در اصل این قصه تردید^(۴۵A) توان نمود، ولی آنچه مسلم است عزت و احترام جنید در نزد صوفیان است، خود جنید در این درباره می‌گوید:

«گفت ده هزار مرید صادق را با جنید در نهج صدق کشیدند و بر معرفت همه را به دریای قهر فرو بردند تا ابوالقاسم جنید را بر سر آوردند و از ما خورشید فلک ارادت ساختند»^(۴۶) انصاری در طبقات الصوفیه می‌گوید:

«گویند کی در دنیا ازین طبقه سه تن بودند که ایشان را چهارم نبود جنید به بغداد و بو عبدالله به شام و بو عثمان حیری به نیشابور»^(۴۷) که البته مأخوذ از خطیب بغدادی^(۴۸) است، به مثابه این قول را انصاری از بو عبدالله خفیف آورد:

«گوید اقتدوا الخمسة من شیوخنا و الباقون سلموا احوالهم: حارث المحاسبی، و الجنید و رویم و ابن عطاء و عمرو بن عثمان المکی»^(۴۹) که مأخذ متأخرین نیز بوده است^(۵۰). شیخ بهائی در کشکول، چون مشاهیر هر قسمت را یاد می‌کند در تصوف، جنید را معرفی می‌کند: «گروهی از اعلام و بزرگی‌های منحصری داشتند که دیگران در آن

ویژگی و سعادت‌مندی هم‌پایه با آنها نبودند، ابو عبیده در امانت‌داری، ابوذر در راست‌گویی، ابی‌بن کعب در قرآن، زیدبن ثابت در مسایل ارث، ابن عباس در تفسیر قرآن، حسن بصری در تذکیر و یادآوری، وهب‌بن منبه در افسانه سرایی، ابن سیرین در تعبیر خواب، ... ابوحنیفه در فقه قیاسی... محمدبن جریر طبری در تاریخ... فضیل‌بن عیاض در پارسایی، مالک‌بن انس در علوم شافعی... بخاری در نقد صحیح، جنید در تصوّف... جبائی در اعتزال، اشعری در کلام... سیبویه در نحو... ابوالفرج اصفهانی در محاضره... ابونصر فارابی در نقل کلمات قدما و شناخت و تفسیر آنها... حنین‌بن اسحاق در ترجمه یونانی به عربی... ابو حامد غزالی در جمع‌بین معقول و منقول... محیی‌الدین در علم تصوّف^(۵۱)».

روزبهان در شرح شطحیات از جنید چنین یاد می‌کند: «طاوس علما، عین قلاذه، شیخ اهل معرفت جنیدبن محمد، ابوالقاسم، مرجع کل در هر فن و در همه علوم، مصنّف صاحب آیات و کرامات^(۵۲)».

پس از وفات نیز در نزد شاگردان به‌قسمی محبوب بوده که در مزار او احیاء می‌نمودند تا از حضور در مقبره شیخ استفاضه و برکت طلبند:

«یک روز شبلی بر سر خاک جنید ایستاده بود یکی از وی مسئله پرسید جواب نداد و گفت انی لاستحییه و الترب بیننا کما کنت استحییه و هویرانی بزرگان را حال حیات و ممات یکی است من شرم دارم که بیش خاک او جواب مسئله دهم هم چنانک در -حال حیات شرم داشتم^(۵۳)».

در نزد صوفیه مسلّم بود که جنید مایه مباهات رسول الله می‌باشد:

«یکی از بزرگان رسول (ص) را به خواب دید نشسته و جنید حاضر یکی فتوی درآورد پیغامبر (ص) فرمود که به جنید ده تا جواب گوید گفت یا رسول الله در حضور تو چون بدیگری دهند گفت چندانک انبیا را به همه امت خود مباهات بود مرا به جنید مباهات است^(۵۴)» و در نزد بزرگان امت نیز مایه فخر است، چنانکه شیخ اشراق در تلویحات می‌گوید:

«جنید بغدادی، ابویزید بسطامی و سهل تستری، اولئک هم الفلاسفة حقاً^(۵۵). تصوّفی که جنید، بانی مکتب آن محسوب، نزد همه مشایخ محبوب، و نزد اهل نظر مرغوب بوده، خراز گوید:

«التصوف خلق و ليس انا به و ما رايت من اهله الا الجنيد»^(۵۶)، تصوّف او بعد از او در مشايخ صوفيه تأثير بسيار گذاشت، نظير امام محمد غزالي، که در کتاب خود، که ديگران، اعترافیه او خواندند، يعنی در المنقذ من الضلال فرمايد:

«پس از آنکه از اين دانش ها فراغت جستيم با همّت روى به تصوّف نهادم چه روش آنان آميخته با علم و عمل بود... فراگرفتن دانش آسان تر از عمل بود از اين رو در آغاز به تحصيل علوم صوفيان پرداختم مواد کبارم در اين مبحث کتاب قوت القلوب ابوطالب مکّي، کتابهای حارث المحاسبی، و آثار بر جای مانده از جنيد و شبلی و بايزيد بسطامي و سخنانی از بزرگان ايشان بود»^(۵۷).

دکتر زرّين کوب که، ترجمانی از غزالي مرقوم نموده، در چند جا، به اين تأثير، گواهی می دهد. در وصف احیاء علوم الدین است:

«سیر اين مراحل با توجه به آنچه در ربع مهلکات، عادات و عبادات بيان می شود نشان می دهد که تصوّف غزالي به ذوق و اشراق عارفان منتهی نمی شود بلکه جمع و تلفيقي است بين شريعت و طريقت و از نوع آن گونه تصوّف است که حارث محاسبی و جنيد و ابوطالب مکّي و امام قشيري هم تعليم کرده اند و نفوذ تعاليم آنها در جای جای احیاء العلوم پيداست»^(۵۸) و در فصلي ديگر از خصوصيت ديگر تعاليم جنيد مرقوم نموده:

«تصوّف را هم که هم چون ميراث امام قشيري و ابوسعید ميهنه و جنيد تلقی می کرد و سيله ای می یافت برای بازگشت به حیات ساده و ساده دلی های عوام: نوعی ساده دلی و کهنه گرایی که می خواست دوره صحابه و تابعین را احیاء کند»^(۵۹).

مولانا جلال الدین بلخی نیز در تمثيل محبان و محبوبان خود از جنيد چون مثالی درخشان ياد می کند:

«... چون حضرت چلبی با جمع اصحاب بیامد پروانه برابر دوید و دست چلبی را بوسه ها داده بر سر نهاد همانا که حضرت مولانا از جابر جست که مرحبا جان من، ایمان من، جنید من، نور من، مخدوم من، محبوب حق، معشوق اولیا چلبی دم بدم سر می نهاد و یاران نعره ها می زدند»^(۶۰).

او صلاح الدین را نیز جنید الزمان، جنید الطریقه می نامید^(۶۱) ولی بعدها، در عظمت نفس مولانا، و تعالی روح او، صدرالدین قونوی می گفته:

«اگر بایزید و جنید در این عهد بودند، غاشیه این مرد مردانه را بر می‌گرفتند و بر جان خود مَنّت می‌نهادند^(۶۲)»، در غزلیات مولانا نیز تمثیل تعالی روح و تقدّم نفوس به جنید مکرّر، تحریر شده:

ریختی خون جنید و گفت اخ هل من یزید

با یزیدی می‌دهد از هر کجا می‌ریختی^(۶۳)

دوش دیدم شمس تبریزی که می‌آمد روان

با جنید و با یزید و شبلی و ذوالنون خویش^(۶۴)

که البته استاد او، شمس تبریزی نیز در میان مشایخ، جنید را شاهدِ مثال می‌آورد، و حکایتی از جنید نقل می‌نماید:

«و هم چنین حدیث احمد زندیق، که جنید را از بغداد بدو حواله بود، که به فلان شهر، احمد زندیق است، بنده ما را این مُشکل تو، بی او حل نشود، و اگر صد چله بر آری! برخاست و عزم آن شهر کرد، با خود گفت: ادب نبود که پرسم: که احمد زندیق را خانه کجاست؟ تأویل کرد: «احمد صدیق» می‌پرسید، از بس معرفت که در اندرون او بود مانع آمد او را از مقصود که او را در واقعه سخنی گفتند بی تأویل، و شنید به تأویل، شصت روز در آن شهر سرگردان می‌گشت و می‌پرسید احمد صدیق را و ثاق کجاست؟ به شومی آنک او را بی تأویل گفتند، او به تأویل می‌پرسید تا به خاطرش آمد که به در آن مسجد ویران، بگذرم، چون روان شد آن سوی، آواز قرآن خواندن قصّه یوسف شنید چنانک دلش از جا برفت، جوانی از آن مسجد ویران بیرون می‌آمد گفت ازین مرد بی تأویل پرسم، پرسید، آن جوان گفت، آخر آواز قرآن خواندن نمی‌شنوی، جنید نعره بزد و بی خویشتن شد و بیفتاد آن جوان در پای او افتاد از برکات راست گفتن به مقصود رسید، چون به خود آمد در آن ویرانه رفت از دور بنشست، نه جنید گستاخی کرد سلام و کلام و نه او مجال می‌داد تادیری بعد از آن رحمش آمد باز نظر کرد و گفت اهلاً یا الجنید، گفت در دل خود ای عجب چون می‌داند که من جنیدم؟ تبسم کرد، گفت چون ندانم؟ که از آن روز که ترا آن عقده شد و آن مشکل افتاد من گرد خود بر می‌آیم که چون بیاید من چه گویم با او؟ نمی‌پایم چیزی که با تو گویم، اکنون چیزی دانی برای گفتن، انگشتکی به زن چیزی بر گو، آغاز کرد جنید، چیزی بگفت برخاست احمد زندیق چرخ می‌چند بزد، جان‌های مقدّس آمدند که اگر یک دو چرخ

دیگر بزنی، بندچرخ از هم بگسلد شرم داشت بنشست^(۶۵)».

و در جایی دیگر در تفسیر این نکته افزاید:

«چون جنید محرم نبود با آنکه او شیخ بود و قوت شیخان چیز دیگر باشد^(۶۶)»، حکیم سنایی نیز در تمثیل کاملین و بالغین، جنید را منظور عنایت داشته در مکتوبی از اوست: «کتابی (قرآن) که بر زبان اهل معرفت گفته عارفی باید که به خود و به صفات خود دانا و به اسرار ملک الملوک بینا، تا داند که در این کتاب چه نوشته است و اگر در این عصر بایزید و جنید و شبلی رحمهم الله زنده بودی تصرف ایشان در این کتاب درست بودی زیرا که اهل معرفت بودند، اما دانشمندانی که به وی معرفت ندارند و در این کتاب مثالب ایشان چنان که هستند بعضی نموده شود، از سر حقه و نادانی تصرف کردن ایشان از جهل و کوردلی دوجہانی و زیان دو سرای ایشان بود^(۶۷)».

حکیم سنایی در حدیقة الحدیقه خود داستانی از جنید و شبلی^(۶۸) و در مثنوی های خود تمثیلی از آن دو را نقل و ضبط و یاد نموده است^(۶۹)، سعدی در بوستان خود^(۷۰) و بعد شبستری در گلشن راز، تلویحاً از او یاد کرده اند^(۷۱).

کتاب اغلب صوفیان مملو است از یاد جنید، اقوال، احوال و آثار او، به نوعی که برخی به راستی نوشته اند «عرفان به خاطر ایرانیان رشد کرده مانند جنید نهاوندی و...»^(۷۲)، فقط کافیسست سه نمونه از این آثار ذکر شود، اولین کتاب که در علم تصوف موجود و مطبوع است، کتاب اللمع فی التصوف می باشد، یکی از محققین نوشته:

«ابونصر سراج طوسی که در سال ۳۷۱ ق / ۹۸۸ م درگذشت از شاگردان جعفر خلدی بود و از طریق او به مکتب جنید علاقمند گشت، کتاب اللمع فی التصوف سراج یکی از اساسی ترین و معتبرترین گزارش ها از تصوف و تعلیم آن است... کتاب اللمع در اساس فکری به مکتب جنید وابسته است^(۷۳)».

دو دیگر **کشف المحجوب** هجویری است که بنابر اقرار خود او بر طریق تعالیم جنید سالک بوده، از او است: «و شیخ من گفتم، و وی جنیدی مذهب بود که سکر بازی گاه کودکانست و صحو فناگاه مردان و من که علی بن عثمان الجلابی ام می گویم بر موافقت شیخم...»^(۷۴) سه دیگر طبقات الصوفیه سلمی است که هرمان اته^۱ نوشته:

«اما سلمی که در شعبان ۴۱۲ وفات یافت مؤلف دو کتاب نفیس به عربی موسوم به تفسیر حقایق و طبقات الصوفیه است و او هم اقوال خود را به جنید می‌رساند زیرا معلم او ابوالقاسم نجم‌آبادی (که در سال ۳۶۷ یا ۳۷۲ درگذشته) و عمر باتقوی خود را در مکه به پایان آورده خود توسط شاگرد جنید یعنی ابوبکر شبلی به جهان برین عرفان دلالت شد^(۷۴) A. با مطالعه این سه منبع اصلی عرفان اسلامی خصوصاً و سایر مأخذ دیگر عموماً، بی‌جهت نباشد که نظری چون قول «یان ریکا»^۱ در وصف جنید مذکور آید که:

«بدیع‌ترین و نافذترین قریحه میان صوفیان عصر خود جنیدبغدادی (فت ۹۱۰/۲۹۸) است. که توانست با چشم یک هنرمند سراسر آرا و افکار عرفانی را در یک هیأت تألیفی حکمت آلهی اسلامی خلاصه کند که هسته مرکزی کلیه تفصیلات بعدی شد جنید علت مقصود عرفان را اتحاد با حق می‌دانست^(۷۵)».

و نیز ملک الشعرا بهار همین عقیده را عنوان نموده: «تصوف ابتدا در بغداد رونق گرفت و... جنید نهاوندی نخستین عالمی است که در علم توحید مجلس گفت و حلقه درس راه انداخت...^(۷۶)».

ادوارد براون^۲ می‌گوید: «اصول عقاید صوفیه را ابتدا ذوالنون مصری شرح داده است و ذوالنون شاگرد مالک (مؤسس مذهب مالکی) بوده است که ذکر آن گذشت ذوالنون در سنه ۸۶۰ میلادی وفات یافته و اصول عقاید مزبور را جنید بغدادی (تاریخ وفات ۹۱۰ م) توسعه داده با نظم و ترتیب صحیحی به رشته تحریر در آورده و شبلی (تاریخ وفات ۹۴۵ م) علناً بر منابر وعظ و خطابه بیان داشته است^(۷۷)».

دیگری می‌نویسد:

«سید الطایفه جنید خواهرزاده سری سقطی بوده... تصوف با او وارد مرحله نوینی می‌شود^(۷۸)» بنابراین چنانکه قبلاً مذکور شد، اغلب کتب صوفیه مشحون است از ذکر او، اقوال او، حالات او، تعالیم او، و برخی اگرچه از او یاد نکرده‌اند ناگزیر اقوالش را طراز کتب خود نموده‌اند چون عین القضاة همدانی در تمهیدات^(۷۹) و نفوسی از

معاریف بر اقوال او تفسیر و تشریح نگاشته‌اند، فی الجمله، مکی در قوت القلوب، می‌نویسد:

«قال الجنید» المحبة نفسها قرب القلوب من الله بالاستنارة والفرح فاما الحب تجلّى الصفات عن الاسماء الباطنة فانالم نذكر منها و....^(۸۰) «که مفصل شرح نوشته است، همو در این قول جنید که «قدسئل الجنید عن الزهد فقال معنيان ظاهر و باطن فالظاهر بغض، فی الایدی من الاملاک و ترک طلب المفقود و الباطن زوال الرغبة عن القلب و وجود الغروف و الانصراف عن ذکر ذلک» بحث جالبی نموده^(۸۱) است. همزمان با او صاحب کتاب اللّمع فی التّصوّف، برخی اقوال جنید را به نقد و شرح آورده در جایی می‌نویسد: «ذكر عن الجنید رحمة الله انه قال كما اظن ان الوجد هو المصادفة بقوله عزّ و جلّ و وجدوا ما عملوا حاضراً یعنی صادفوا و قال...»^(۸۲)، مستملی بخارایی در شرح التّعرف بر حسب وظیفه شرح‌نگاری بر متن اصل «التّعرف» چون به اقوال جنید می‌رسد، نیز تأویلی و تفسیری چند می‌نویسد من جمله در قول جنید آنگاه که از معرفت سؤال می‌شود «هو تردد السّريين تعظيم الحق عن الاحاطة و اجلاله عن الدرك»^(۸۳) و یا در قول او: «سئل الجنید عن الفراسة فقال هو مصادفة الاصابة»^(۸۴) نیز همین عمل را تکرار نموده است و یا در قول «المعرفة وجود جهلك عند قيام علمه قيل ما هو؟ قال هو العارف و المعروف»^(۸۵) و یا این قول او که «التوحيد افراد القدم عن الحدث»^(۸۶) که علاوه بر مستملی، هجویری نیز تشریحی کرده است.^(۸۷) و به مثل این در کتب صوفیان متأخرتر نیز تکرار شده است. یعنی گفتار جنید را به شرح آورده‌اند.

پاورقی‌ها و یادداشت‌ها

- ۱- ص ۱۱-۱۰ تذکرة الاولیاء ج ۲ + ص ۳۶۶ تاریخ تصوف در اسلام ج ۲ + ص ۶۲ کشف المحجوب
مجویری.
- ۲- ص ۱۶۱ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۳- ص ۱۱ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۴- ص ۹۲ ترجمه احیاء علوم الدین ج ۱- ربع عبادات - غزالی - ترجمه خوارزمی - به اهتمام
حسین خدیو جم - چاپ ۲- ۱۳۶۲
- ۵- ص ۷۹۱ سرنی ج ۲- (حواشی) عبدالحسین زرین کوب - چاپ ۱- انتشارات علمی - ۱۳۶۴ و
ص ۱۱۹ سرنی ج ۱.
- ۶- ص ۲۵۲ همبستگی میان تصوف و تشیع - دکتر کامل مصطفی الشیبی - ترجمه علی اکبر شهابی.
- ۷- ص ۱۰ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۸- ص ۱۵ قبلی.
- ۹- ص ۱۶ قبلی.
- ۱۰- ص ۲۲۱ مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه.
- ۱۱- ص ۲۱ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۱۲- روز شنبه که تعطیل یهودیان و کارهای روزمره در آن منع شده است.
- ۱۳- ص - آیه ۱۱ و ۱۳ باب ۱۲ انجیل متی.
- ۱۴- لغتنامه دهخدا ذیل گازی.
- ۱۵- ص ۱۹ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۱۶- ص ۲۲-۲۱ قبلی + ص ۳۲۰ تاریخ تصوف در اسلام - غنی.
- ۱۷- ص ۱۴۶ ترجمه آداب المریدین، سهروردی - به اهتمام نجیب مایل هروی، مولی - ۱۳۶۴.
- ۱۸- ص ۲۰۰ اوراد الاحباب ج ۲، باختری - به اهتمام ایرج افشار.
- ۱۹- ص ۹۵ ترجمه عوارف المعارف - سهروردی - باهتمام قاسم انصاری - انتشارات علمی و
فرهنگی.
- ۲۰- ص ۱۹۸ مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه.
- ۲۱- ص ۳۸۷ کیمیای سعادت - محمد غزالی - به اهتمام احمد آرام - چاپ ۷- ۲۵۳۵ - کتابفروشی
مرکزی.
- ۲۲- ص ۳۱۱ روضات الجنان.
- ۲۳- ص ۶۱۰-۶۱۱ ترجمه رساله قشیریه.
- ۲۴- ص ۲۸۵ کتاب اللع فی التصوف.
- ۲۵- ص ۲۰ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۲۶- ص ۴۹۲-۴۹۱ طبقات الصوفیه انصاری.
- ۲۷- حدیث که در طرائق الحقایق ضبط و درج شده است.

- ۲۸- ص ۲۴۵ تاریخ بغداد ج ۷،
 ۲۹- ص ۲۴۶ قبلی.
 ۳۰- ص ۲۲۳ کتاب اللمع فی التصوف.
 ۳۱- ص ۲۴۴ ترجمه رساله قشیریه.
 ۳۲- ص ۵۹ کشف الاسرار و عدة الابرار ج ۱.
 ۳۳- ص ۱۱ تذکرة الاولیاء ج ۲.
 ۳۴- ص ۷۲۶ ترجمه رساله قشیریه.
 ۳۵- ص ۱۵ تذکرة الاولیاء.
 ۳۶- ص ۳۳ آدم متر - تمدن اسلامی در قرن ۴ - ترجمه ذکاوتی قراگزلو - چاپ ۲.
 ۳۷- ص ۲۴۶ تاریخ بغداد ج ۷.
 ۳۸- ص ۲۹۵ کتاب اللمع فی التصوف.
 ۳۹- ص ۴۶۱ کشف الاسرار و عدة الابرار ج ۱۰.
 ۴۰- ص ۲۴۳ تاریخ بغداد ج ۷ + ص ۲۶۰ طبقات الشافعية الكبرى ج ۲.
 ۴۱- ص ۲۴۳ قبلی + مأخذ دیگر مانند ص ۲۲۸ - ۲۲۳ شذرات الذهب ج ۲.
 ۴۲- ص ۳۳۰ قوت القلوب ج ۱.
 ۴۳- ص ۳۲۹ مقالات شمس تبریزی - به اهتمام احمد خوشنویس - اصل کلام او در ارتباط با تعزیز و تکریم نفس خود اوست میفرماید: «هولا کل کلامهم من جنید و ابایزید و نحن نتکلم و جنید و ابایزید و کلامهم و مقالاتهم یتزدّد علی القلب و یكون بارداً فی مقابلة کلامنا».
 ۴۴- ص ۲۴۴ مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة + ص ۲۴۸ طبقات الصوفیه انصاری.
 ۴۵A- رجوع کنید به مأخذ (۴۹)
 ۴۵- ص ۱۵۳ اخبار الحلاج - ل. ماسینیون - پ. کراوس - ترجمه سیدحمید طیبیان - ۱۳۶۷ - انتشارات کیهان.
 ۴۶- ص ۹ تذکرة الاولیاء ج ۲۰.
 ۴۷- ص ۱۶۲ طبقات الصوفیه انصاری + ص ۵۵ تذکرة الاولیاء ج ۲ + ص ۲۲۵ تذکرة الاولیاء ج ۱
 ۴۸- ص ۲۴۶ تاریخ بغداد ج ۷.
 ۴۹- ص ۷۵ طبقات الصوفیه انصاری.
 ۵۰- ص ۵۵۹ تاریخ نهضت‌های فکری ایرانیان، ج ۲ - بخش ۲ - از رودکی تاسهروردی. چاپ اول - ۱۳۵۷.
 ۵۱- ص ۲۸۴ - ۲۸۳ ترجمه کشکول ج ۱.
 ۵۲- ص ۳۶ شرح شطحیات.
 ۵۳- ص ۳۶ تذکرة الاولیاء ج ۲.
 ۵۴- ص ۱۳ قبلی.
 ۵۵- ص ۱۵۵ طریق الحقائق ج ۱ + ص ۸۹ مرآة الحق - مجدالعلی شاه - اهتمام نوربخش.
 ۵۶- ص ۱۴۱ نفحات الانس جامی.
 ۵۷- ص ۴۶ شک و شناخت ترجمه المنقذ من اهل الضلال - غزالی - ترجمه صادق آینه‌وند - چاپ ۲ - ۱۳۶۲ - امیرکبیر.
 ۵۸- ص ۱۵۵ فرار از مدرسه، زرین کوب، چاپ ۳ - ۱۳۶۴ - امیرکبیر.
 ۵۹- ص ۲۰۴ قبلی.

- ۶۰- ص ۲۵۸ فیه ما فیه - مولوی - به اهتمام فروزانفر - قسمت تحشیه - چاپ ۵ - ۱۳۶۲ - امیرکبیر.
+ ص ۷۶۹ مناقب العارفین - افلاکی - به اهتمام تحسین یازیجی. + ص ۱۹۸ مولانا جلال الدین - عبدالباقی گولپینارلی، ترجمه توفیق سبحانی - مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی چاپ ۱ - ۱۳۶۳.
- ۶۱- ص ۱۸۴ مولانا جلال الدین
۶۲- ص ۳۷۷ قبلی + ص ۴۷۱ مناقب العارفین
۶۳- ص ۲۴۹ زندگینامه مولانا جلال الدین مولوی، سپهسالار، بهمت سعید نفیسی - اقبال - چاپ ۲.
۶۴- ص ۲۸۵ قبلی.
۶۵- ص ۵۲ - ۵۱ مقالات شمس.
۶۶- ص ۱۹ مقالات شمس.
۶۷- ص ۱۲۰ مکاتیب سنایی - باهتمام احمد نذیر - چاپ افست اول - ۱۳۶۲ - کتاب فرزاد.
۶۸- ص ۳۲۲ حدیقه الحدیقه و شریعة الطریقه - سنایی - به اهتمام مدرس رضوی - چاپ دانشگاه - چاپ دوم - ۱۳۵۹ + ص ۴۵۲ تعلیقات حدیقه سنایی - مدرس رضوی.
۶۹- ص ۱۹۱ مثنویهای حکیم سنایی - به اهتمام مدرس رضوی - چاپ ۲ - انتشارات بابک - ۱۳۶۲.
۷۰- حکایت ۲۲ از باب ۴ - بوستان سعدی + ص ۲۷۱ شرح بوستان دکتر خزائلی - جاویدان
۷۱- ص ۸۱ مجموعه آثار شیخ محمود شبستری - به اهتمام صمد موحد - طهوری - ۱۳۶۵.
۷۲- ص ۲۱۲ تاریخ ادبیات ایران - تألیف رضا زاده شفق، دانشگاه شیراز...
۷۳- ص ۳۹۹ تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه ج ۴ - گردآوری ر. ن. فرای - ترجمه حسن انوشه، چاپ ۱ - ۱۳۶۳ - امیرکبیر
۷۴- ص ۲۳۲ کشف المحجوب هجویری
۷۴ا- ص ۱۰۵ تا ۱۳۴ تاریخ ادبیات فارسی هرمان اته - ترجمه دکتر شفق - چاپ ۲ - ۱۳۵۶ - بنگاه ترجمه نشر کتاب.
۷۵- ص ۳۴۷ تاریخ ادبیات ایران - یان ریپکا - ترجمه عیسی شهابی - بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۵۴.
۷۶- ص ۱۸۵ سبک شناسی ج ۲ - ملک الشعرا بهار - چاپ ۲ - ۱۳۳۷ - امیرکبیر.
۷۷- ص ۴۶۴ تاریخ ادبی ایران ج ۱ - ادوارد براون - ترجمه علی صالح پاشا - انتشارات ابن سینا - چاپ ۲ - ۱۳۳۳ + ص ۱۶۶ تذکره الاولیاء ج ۱.
+ ص ۶۵۰ خدمات متقابل ایران و اسلام - مرتضی مطهری - انتشارات صدرا - چاپ ۱۱۰.
۷۸- ص ۳۱ مقدمه دیوان صنعی بقلم علی اکبر قویم.
۷۹- ص ۳۳۲ تمهیدات - عین القضاة همدانی - باهتمام عقیف عسیران - چاپ ۲ انتشارات منوچهری ۱۳۶۰ که قول «من عرف الله کل لسانه» و چون آن را به کزات نقل و ضبط نموده است.
۸۰- ص ۱۱۹ قوت القلوب ج ۲.
۸۱- ص ۵۴۸ - ۵۴۷ قوت القلوب ج ۱.
۸۲- ص ۳۱ کتاب اللمع فی التصوف.
۸۳- ص ۱۶۴۱ شرح التعرف لمذهب التصوف ج ۴.
۸۴- ص ۱۶۴۲ شرح التعرف لمذهب التصوف ج ۴.
۸۵- ص ۷۹۳ شرح التعرف لمذهب التصوف ج ۲.
۸۶- ص ۳۶۴ شرح التعرف لمذهب التصوف ج ۱ + ص ۳۶۲ شرح آن
۸۷- ص ۳۶۰ کشف المحجوب هجویری.

فصل ششم

میراث

۱- هاتف غیبی:

حکمای الهی و عرفانی ربّانی چون، بر اعلی مقامات طریقت واقف می شدند، بر خود دمی فرو می رفتند و از یک حقیقت روحانی اِخبار می دادند، که جز بالفظ هاتف غیبی از کلمه دیگر به آن تعبیر نمی توان کرد، و البته این کیفیت روحانی اختصاص به عده ای دون عده ای دیگر ندارد، سقراط حکیم می فرمود:

«بارها و همه جا از من شنیده اید که گفته ام آیتی الهی بر من ظاهر می شود همان که ملتوس به سُخریه یکی از موارد اتهام بر من ساخته است این از همان اوان کودکیم، آغاز شد ندایی است که چون به گوش من برسد همواره از آنچه در صدد انجام دادنش هستم رو گردانم می سازد اما هیچ گاه به کاری وادارم نمی کند همین ندا است که با اشتغال من به سیاست مخالفت می کند و به گمان من خوشا به حال من که از آن رو گردانم می سازد»^(۱) این سروش غیبی یا ندای ربّانی که در قمیص محسوسات بدین صفت موصوف است، حصولش را تعبیر به شنیدن پیام نموده اند والا شاید هرگز مسموع دیگران نگردد، برای جنید چنین اتفاقی کراراً رخ داده:

«پیر طریقت جنید در وقتی در اثنا مناجات از حق در خواستی کرد به سرش ندا آمد که یا جنید خلّ بینی و بینک^(۲)» و یا این حکایت که انصاری نقل نموده:

«جنید گفت وقتی بر زبانم برفت که اللهم اسقنی، ندایی شنیدم که تدخل بینی و بینک^(۳)» و در جایی دیگر دنباله اش آمده که:

«جنید گفت بعد از آن روزگاری تحسّر خوردم و از آن گفته استغفار کردم^(۴)» که عطار^(۵) و هجویری^(۶) و کلابادی^(۷) نیز نقل کرده اند و یا در زمانی دیگر همان عمل که سقراط توجیه بسیار زیبایی از آن می نمود برای جنید نیز حاصل می شد:

«جعفر نصیر گوید جنید در می فرا من داد که انجیر و زیری بخر، خریدم و بیاوردم چون روزه به گشاد یکی بر گرفت و اندر دهان نهاد پس بیوکند و بگریست و گفت برگیر از وی پرسیدم سبب آن گفت هاتفی اندر دلم گوید شرم نداری که از بهر مادست بداشته بودی از آن و باز سر آن شدی؟^(۸)» که عطار^(۹) نیز نقل نموده است، برخی اوقات این ارتباط در عالم خواب برقرار می گشته:

«جنید گوید در خواب دیدم که مردمان را سخن می گفتمی فرشته بیامدی مرا گفتمی چه خبر بهتر بود از عمل ها که بنده بدان تقرّب نماید به خدای تعالی گفتم عملی پنهان به میزان شرع فرشته برگردید و گفت کلامی موافق است^(۱۰)» در جایی دیگر می گوید:

«خویشان را بخواب دیدم نزد حق تعالی ایستاده مرا گفت یا ابا القاسم این سخنان ترا از کجاست که می گویی گفتم خدایا نگوییم مگر حق گفت راست گویی^(۱۱)» البته جنید این حقایق را برای مثل و مثال در عالم نوم ارائه می کند و الا خود ادعای نمود که حال خواب و بیداری برای او یکسان است:

جعفر الخلدی (و کتابه) قال سمعت الجنید يقول مكثت مدة طويلة لا يقدم البلاء احد من الفقرا الا سلبت حالي و رفعت الي حاله فاطلبه حتى اذا وجدته تكلمت بحاله و رجعت الي حالي و كنت لا اري في النوم شيئا الا رايت في اليقظه^(۱۲)

او در عالم خواب به کرات به حضور حضرت^(۱۳) محمد، شمس النبوة فایز و متبرک می گشت و همین را می توان مبنای اخذ اقوال او از سرچشمه و ینوع وحی و الهام قرار داد.

«جنید را گفتند این علم از کجا می گویی گفت اگر از کجا بودی پرسیدی^(۱۴)» بنابراین یکی از منابعی که جنید در سالیان دراز از آن استفاده می کرد به تعبیر خود او

«ندایی» بود که «به سرّش» حقایق می‌گفت و در عالم نوم، نفثات خود را از او دریغ نمی‌نمود، و در حیات او، او را راه‌گشا و در استفاضه، اعانت و در افاضه به تلامذه و دانشجویان خود هدایت می‌کرد.

۲- واپسین دم:

غروب حیات را هر یک از احاد بشر به نوعی تصویر و تمثیل کرده، و در مرآت ضمیر خود به رنگی دریافته، جنید در آخرین ایام حیات، در تنهایی عجیبی به سر می‌برده است علی‌رغم آنکه در ظاهر در اطراف او صحابه و تبعه بسیار جمع شدند و جملگی بر کعبه اقوالش طائف بودند. فی‌المثل در حینی که بسیاری از آنان به سماع مشغول بودند، جنید را از عدم مشارکت با آنان سؤال می‌کنند:

«جنید در آخر حال سماع غنا نمی‌کرد گفتند اکنون چرا آن را سماع نکنی گفت مَعَ مَنْ؟ یعنی با که سماع کنم گفتند اِسْمَعْ لِنَفْسِكَ از برای خود بشنو گفت عَمَّنْ از که بشنوم^(۱۵)».

در چنین عسرتی حاصل از عدم معاشرین مطلوب و مجالسین محبوب، او خود را در نیاز و احتیاج بیشتر به مبدأ وحی الهی و حکمت صمدانی می‌یابد، گویی به صورت ظاهر نیز به زیارت کلام وحی مشتاق می‌شود همان صورتی از وحی که باید به زودی به صاحبش واصل گردد، ابو محمد الجریری که بعدها به عنوان جانشین او در نزد اصحاب قلمداد می‌شود^(۱۶) حکایت می‌کند:

«حَضَرْتُ عِنْدَ الْجُنَيْدِ قَبْلَ وَفَاتِهِ بِسَاعَتَيْنِ فَلَمْ يَزَلْ بَاكِياً وَسَاجِداً فَقُلْتُ لَهُ يَا اَبَا الْقَاسِمِ قَدْ بَلَغَ بَكَ مَا اَرَى مِنْ الْجَهْدِ فَقَالَ يَا اَبَا مُحَمَّدٍ اَحُوجُ مَا كُنْتُ اِلَيْهِ هَذِهِ السَّاعَةَ فَلَمْ يَزَلْ بَاكِياً وَسَاجِداً حَتَّى فَارَقَ الدُّنْيَا^(۱۷)» که ترجمه آن این است که عزالدین محمود کاشانی با تفاوتی در اصل ذکر کرده:

«جریری می‌گوید نزدیک جنید بودم در وقت وفات و او قرآن می‌خواند گفتم مداواتی به نفس خود کن یا سیدی! گفت هرگز حاجتمندتر از این نبودم که این ساعت و اینک نامه اعمال من در می‌نوردند و قرآن را ختم کرد پس دیگر باره ابتدا کرد و هفتاد آیت از سورة البقره بر خواند و وفات کرد رحمه الله علیه^(۱۸) که بسیاری از صوفیه آن را نقل نموده‌اند^(۱۹) و خود مأخوذ از تاریخ بغداد می‌باشد^(۲۰) در حالی که او در سنین

بیش از ۹۰ یا ۹۵ سالگی می‌بود و مطمئناً دچار عوارض کهنولت و پیری شده بود.

«قال ابوبکر العطار: حضرت الجنید عند الموت و جماعة من اصحابنا فكان قاعداً یصلی و یشی رحله كلما اراد ان یسجد فلم یزل كذلك حتی خرجت الروح من رحله فنقلت علیه حرکتها خمد رحلیه و قد تورمنا فرآه بعض اصدقائه فقال: ما هذا یا ابا القاسم؟ قال: هذه نعم، الله اکبر، فلما فرغ من صلاته قال له ابو محمد الجریری لو اضبطت، قال: یا ابا محمد هذا وقتٌ یؤخذ (منه) الله اکبر، فلم یزل كذلك حتی مات»^(۲۱) همه راویان اخبار او آخر زندگانی جنید، گویی از اعظم حقیقت حیات او یعنی، تَجَهُّد در آداب شریعت، خواسته‌اند پرده‌ای را در این واپسین دم حیات برکنند، بنابراین در تاریخ بغداد مطلبی نقل شده که ترجمه آن این است:

«ابن عطاء اندر نزدیک جنید شد به وقت نزع سلام کرد جنید جواب دیر باز داد پس جواب داد و گفت معذور دار که وردی داشتم و جان تسلیم کرد»^(۲۲).

شاید این نکته با حکایت دیگری ظاهراً تناقض نماید که «جنید را گفتند در حال نزع که بگو لا اله الا الله به جواب گفت که چه مشتبه گشته است تا من یاد او کنم»^(۲۳).

قبول این همه اتفاقات اگرچه در لحظه دم آخر ممکن نیست، اما هر یک تمثیلی است از ثمره قریب به یک قرن حیات او، که عبارت است از عمل به آداب شریعت و افاضه به شاگردان و یاد دادن به آنان حقایقی را که همیشه و به صور متنوعه می‌توان جلوه داد. شاید او می‌خواسته با این تناقضات ظاهری در اقوال، حق طریقت را آشکار کند به نقل عطار از جنید که می‌گوید:

«درین راه قاطعان بسیارند و انواع بر راه سه گونه دام می‌اندازند دام مکرو استدراج و دام قهر و دام لطف و این را نهایت نیست اکنون مردی باید تا فرق کند میان دامها»^(۲۴).

زمانی که روح جنید در فضای لقای خداوند به پرواز آمد و جسد خود در میان اصحاب به ودیعه نهاد، گویی خبر آن بلافاصله به ساکنین پایتخت مملکت رسید و همه حضور بر سر تجهیزات تکفین و تدفین او را فریضه می‌دانستند، عده افرادی که در این مراسم حاضر گشتند به شصت هزار نفر می‌رسید، خطیب بغدادی می‌نویسد:

«مات الجنید بن محمد ليلة النیروز و دفن من الغدوکان ذلک فی سنة ثمان و ستین و مأتین فذكر لی انهم حرزوا الجمع یومئذ الذین صلوا علیه نحو بستین الف انسان ثم

مازال الناس ینتابون قبره فی کل یوم نحو الشهر او اکثر دفن عند قبر سری السقطی فی مقابر الشونیزی^(۲۵)».

این آخرین لحظات چون سپری می شد هر یک به یاد او پرداخته و بر او قضاوت می راندند، مثلاً یکی که نزد خلق مهجور و متروک بود، در اثر این حادثه، از درون متأثر خود چنین فریاد می کند (این مطلب را محمد جریری حکایت می کند): «کان فی جوار الجنید رجل مصاب فی خربة فلما مات الجنید و دفناه و رجعنا من جنازته تقدمنا ذلک المصاب و صعد موضعاً رفیعاً و استقبلنی و قال: یا ابا محمد اترانی ارجع الی تلك الخربة و قد فقدت ذلک السید؟ ثم انشأ یقول:

وا اسفی من فراق قوم	هم المصابیح و الحصون
و المدن و المزن و الرواسی	والخیر و الامن و السکون
لم تتغیر لنا اللیالی	حتی توفتهم المنون
فکل جسدلنا قلوب	و کل ماء لنا عیون ^(۲۶)

برخی نیز مایل به این شدند که کرامتی در وصف مردی قایل شوند که نظرش راجع به اظهار کرامات و خوارق عادات خوش نبود، فی المثل:

«بسیار افتد که کرامت پس از مرگ ظاهر شود چنانکه چون جنازه جنید بر گرفتند مرغی سپید بیامد بر گوشه جنازه نشست قومی از اهل او که نزدیک جنازه بودند آستین می فشاندند تا مگر برخیزد مرغ برنخواست همچنان می بود و خلق در تعجب بمانده»^(۲۷) بقیه حکایت را عطار نقل می کند که مرغ آواز داد: «که خود را و مرا رنجه مدارید که جنگ من به مسمار عشق بر گوشه جنازه دوخته اند من از بهر آن نشسته ام شمارنج می برید که امروز قالب او نصیب کرو بیان است که اگر غوغا شمانبودی کالبد او چون باز سفید در هوا با ما بریدی»^{(۲۷) A}.

برخی نیز او را بعد از فوت در خواب دیدند، گویا همان رفتار او را در حیات عنصری بیاد می آوردند اغلب صوفیان این حکایت را به نقل از تاریخ بغداد، یاد کرده اند که از زبان غزالی چنین است:

«و در سخنان مشایخ آورده اند که یکی از بزرگان جنید را به خواب دید و با وی گفت یا ابا القاسم ما الخبر جواب داد طاحت العبارات و فنیث الاشارات ما نفعنا الا رکیعات رکعنا فی جوف اللیل^(۲۸)» که در کتب عدیده ضبط است^(۲۹) دیگری او را در خواب

دیده:

«جنید را بعد از مرگ او به خواب دیدند و او را گفتند خدای با تو چه کرد؟ گفت هر کلمه‌ای که از من سابق شده بود به پرسید تا آن حد که سالی باران نمی آمد من گفتم که چه حاجتمنداند مردم بر باران خدای تعالی گفت تو چه دانی که مردم محتاج باران باشند مرا تعلیم می کرد به درستی که من علیم و خبیرام بَرَم که ترا بیمارزیدم^(۳۰)».

«یکی او را بخواب دید گفت جواب منکر و نکیر چون دادی گفت چون آن دو مقرب از درگاه عزت با آن هیئت پیامدند و گفتند مَنْ رَبِّک من در ایشان نگرستم و خندیدم و گفتم آن روز که بر سنده او بود از من کی الست بر یکم من بودم که جواب دادم که بَلَى شما آمده‌اید که خدای تو کیست کسی که جواب سلطان داده باشد از غلام کی اندیشد هم امروز به زبان او می گویم الَّذی خلقنی فهو یهدین به حرمت از پیش من برفتند و گفتند او هنوز در سکر محبت است دیگری به خواب دید گفت کار خود را چون دیدی گفت کار غیر از آن بود که ما دانستیم که صدواند هزار نقطة نبوت سرافکنده و خاموش اند ما نیز خاموش شدیم تا کار چگونه شود^(۳۱)».

اما در خصوص قبر او که در شونیزیه بغداد است، «شونیزیه نام مقبره‌ای بجانب غربی بغداد است و جمع کثیری از صلحا در این مکان دفن شده‌اند جنید سری سقطی جعفر خلدی رویم و سمنون محب، مسجد جنید نیز اینجا است که پهلویش خانقاهی از برای صوفیان دارد (از معجم البلدان)^(۳۲)». آقای عبدالله الجبوری مصحح کتاب طبقات الشافعية نوشته جمال الدین عبدالرحیم الاسنوی در حاشیه همین کتاب در قسمتی که مربوط به وفات جنید است تحقیقی نموده و می نویسد: «دفن باشونیزیه فی الجانب الغربی هی الشونیزیه القدیمة و تعرف اليوم بمقبرة الشيخ فی الکرخ و قبره ظاهر یزار فی مسجد صغیر کافحوص القطا یصلی فیهِ و دفن فی هذه التربة الطاهرة جمع من الزهاد و العباد منهم السری سقطی و من المعاصرين الامام محمود شکری آلالوسی و غیرهم و من العجب ان البهائیه و الباییه اتخذت من هذه المقبرة مدفنًا لتابعیهم و بعضهم یدفن خلف قبر الجنید خارج المسجد»^(۳۳).

۳ - آثار جنید:

چون جنید را غروب حیات فرارسید، چنین وصیتی از خود گذاشت که:

«لَمَّا حَضَرَ الْجَنِيدُ بَنَ مُحَمَّدَ الْوَفَاةِ أَوْصَى بِدَفْنِ جَمِيعِ مَا هُوَ مَنْسُوبٌ إِلَيْهِ مِنْ عِلْمِهِ فَقِيلَ وَ لَمْ ذَلِك؟ فَقَالَ أَحَبَبْتُ أَنْ لَا يُرَانِيَ اللَّهُ وَ قَدْ تَرَكْتُ شَيْئاً مَنْسُوباً إِلَيَّ وَ عِلْمَ الرَّسُولِ بَيْنَ ظَهْرَانِهِمْ^(۳۴)» البته قبلاً نیز جنید را چنین عملی یا نیتی، به کرات رخ داده است، انصاری در طبقات خود دارد:

«ابوبکر کسائی... جنید را با او مکاتبات است و رسایل نیکو، پیش از جنید برفت از دنیا از جنید هزار مسئله پرسیده بود و همه جواب داده و با وی فرستاده وی را وقت نزدیک آمد آن را پیش خواست و همه به شُست خبر وفات وی به جنید رسید جنید گفت که کاشک وی آن مسألت‌ها که از من پرسیده بود بشستید. گفتند که او آن را بشسته است جنید شاد شد^(۳۵)».

اگرچه اغلب آثار جنید معدوم و مفقود است و شاید این، صدقِ ظَنِّ وصیت‌نامه او را گواهی نماید، اما با توجه به آنچه صوفیان بعد از او، از اقوال و آثار او برداشته و نقل نموده‌اند، صحت این وصیت را قابل تأمل نماید، و احتمالاً شاید عمل به این وصیت، آخرین تألیفات و ترقیمات او را از بین برده و آنچه از تحریرات و نوشته‌های او در دست مردم باقی و مورد استفاده قرار گرفت و از اولین آثار او محسوب می‌گردد، این دسته از آثار او موجود و یا لااقل نام و نشانی از آن مذکور و محصول است. آنچه از جنید در طول حیات او، به دست اخلاف او رسیده، در مرتبه اول، مکاتبات او را تشکیل می‌دهد. می‌توان به برخی از افرادی که با او مکاتبه داشته‌اند اشاره کرد.

۱) مکاتبات او با ابوبکر کسایی چنان‌که ملحوظ نظر گشت و کتاب نامه از جنید بدو در دست است.^(۳۸)

۲) مکاتیب او به علی بن سهل اصفهانی که اشاراتی از آن در دست است، به عنوان مثال در کشکول شیخ بهایی درج است:

«جنید بغدادی به شیخ علی بن سهل اصفهانی نوشت از پیرت ابو عبدالله محمد بن یوسف بنّا پیرس چه کسی بر کار و فرمان خود چیره است علی بن سهل از استادش پرسید چه کسی بر فرمان خود چیره است وی پاسخ داد خداست که بر کار خود غالبست و الله غالب علی امره^(۳۶)» عطار نیز بدین مکاتیب اشاره نموده قوله:

«نقلست که علی سهل نامه نوشت به جنید که خواب غفلت است و قرار چنان باید که محب را خواب و قرار نباشد که اگر بختسد از مقصود باز ماند و از خود و وقت خود

غافل بود چنانکه حق تعالی به داود پیغامبر (ع) وحی فرستاد که دروغ گفت آنک دعوی محبت ما کرد چون شب در آمد بخفت و از دوستی من پرداخت جنید جواب نوشت که بیداری ما معامله است در راه حق و خواب مافعل حق است بر ما بس آنچه بی اختیار ما بود از حق به ما بهتر از آن بود که به اختیار ما بود از ما به حق و النوم موهبة من الله علی المحبتین آن عطایی بود از حق تعالی بر دوستان و عجب از جنید آن است که او صاحب صحو بود و درین نامه تربیت اهل سکر می کند...^(۳۷) «از نامه دیگری^(۳۸) که جنید به او نگاشته صاحب کتاب اللمع خبر می دهد^(۳۹)».

۳) مکاتبات او با یوسف بن الحسین الرازی معروف است، انصاری در طبقات می نویسد: «کتب یوسف بن الحسین الرازی الی الجنید فقال لا اذاک الله طعم نفسک بان لادقتها لاتذوق بعد یا خیراً ابداً»^(۴۰) نامه جنید بدو در مجموعه رسایل و مراسلات جنید مندرج است که نسخه خطی آن در کتابخانه ملی پاشا ترکیه به شماره ۱۳۷۴ موجود و آقای مجتبی مینوی برای دانشگاه طهران در سنه ۱۳۳۵ میکرو فیلم تهیه کردند و تحت شماره ۶۶۶ ضبط و درج است، و از روی همین نسخه آقای دکتر علی حسن عبدالقادر در ضمیمه کتاب خود درباره جنید آن را نشر و طبع نموده است، دکتر عبدالقادر نامه دیگری از جنید به یوسف بن الحسین را جزء آثاری که اشتباهاً به جنید منسوب است ذکر نموده اند^(۴۱).

۴) نامه به یحیی بن معاذ الرازی، که جز مجموعه رسایل نسخه خطی نیز ذکر شده است^(۴۲). این نامه در چاپ آقای دکتر عبدالقادر نیز ضبط است. همچنین صاحب کتاب اللمع نیز مقداری از آن را نگاشته^(۴۲۸) است.

۵) نامه به عمرو بن عثمان الملکی که عطار از آن در اثر خود نام می برد^(۴۳). قسمتی از یک نامه جنید بدو در مجموعه رسایل نسخه خطی ضبط است^(۴۴).

۶) نامه به ابوبکر واسطی، که انصاری اشاره نموده و مقداری از آن را در اثر خود ضبط کرده است^(۴۵).

۷) نامه هایی از جنید به برخی از صوفیه، که اگرچه نامشان معلوم نمی باشد اما، مقداری از مکاتیب جنید بدیشان موجود است که در نسخه خطی مجموعه آثار و رسایل جنید وجود دارد و سه فقره از آنها درج شده است، نامه دیگری نیز توسط حافظ ابونعیم در حلیه الاولیاء نقل شده است^(۴۶) همو از نامه دیگری بنام «کتب الی بعض اخوانه» یاد می کند^(۴۷) و

قسمتی را درج می‌نماید. صاحب کتاب اللمع نیز از نامه دیگری خبر می‌دهد که چنین آغاز شده «صدرٌ للجنید رحمه الله اثرک الله یا اخی بالاصطفاء...»^(۴۸).

۸) چند قطعه در باب توحید وجود دارد که در نسخه مجموعه رسائل جنید به نام و عنوان «مسألة أخرى فی التوحید»^(۴۹) ثبت شده است که جمعاً ۸ فقره را شامل می‌گردد.

۹) سراج در کتاب اللمع، از مکتوبی که شبلی به جنید عرض نموده^(۵۰) یاد می‌کند که نشان از آن دارد باب مکاتبات بین آن دو مفتوح بوده است.

۱۰) به مکاتبات جنید و یعقوب اقطع که انصاری از آن به «کاتب الجنید و راسله» یاد می‌کند^(۵۱) نیز اشاره شده است. به جز این برخی آثار جنید است که نامی از آنها باقی مانده است.

۱۱) **تصحیح الارادة** اثری است که هجویری از آن نام می‌برد: «چنانک جنید رض کتابی کرد نام آن تصحیح الارادة...»^(۵۲) البته دکتر عبدالقادر آنرا از آثار مفقوده جنید به حساب آورده است.

۱۲) **کتاب المناجاة**، که صاحب اللمع از آن یاد نموده است^(۵۳) که اگرچه بسیاری از این ادعیه را در بخش ۳ همین و جیزه، درج شده ولی دکتر عبدالقادر آن را از آثار مفقوده جنید محسوب کرده‌اند^(۵۴).

۱۳) **دواء الارواح**، که در مجموعه رسائل جنید ضبط است ولی حافظ ابونعیم آن را به الحارث المحاسبی منسوب نموده^(۵۵) و بروکلمان آن را به جنید نسبت داده و پرفسور آربری نیز همین را طبع و نشر و ترجمه نموده است^(۵۶).

۱۴) **کتاب الفناء** که در مجموعه رسائل جنید نسخه خطی ضبط شده است.

۱۵) **کتاب الميثاق** که در مجموعه رسائل جنید درج شده است و بنام «کلام فی قوله تعالی الست بر بکم» نیز ضبط شده است.

۱۶) **کتاب فی الالوهية** که در مجموعه فوق ضبط گشته است.

۱۷) **کتاب فی الفرق بین الاخلاص والصدق** که در مجموعه فوق آمده است.

۱۸) **ادب المفتقر الى الله** که از این اثر که در مجموعه فوق نقل شده به کرات یاد شده است.

۱۹) **کتاب الدواء التفرید** که دکتر علی حسن عبدالقادر از آن یاد کرده و آن را به حلیه الاولیاء ارجاع داده است^(۵۷).

(۲۰) نامه جنید به ابوالعباس دینوری که حافظ ابونعیم نقل نموده است^(۵۸)، که قسمتی از آن یاد شده است.

(۲۱) نامه به ابواسحاق المارستانی که در حلیه الاولیا درج و ضبط شده است^(۵۹).

(۲۲) شرح شطحیات که روزبهان بقلی می نویسد: «وقد فسر الجنید شطحیات ابی یزید قدس الله روحهما و لوکان عنده صحیحة ما فسرهما و ذلك من شعار الصادقین فی العشق^(۶۰)» که مأخوذ از صاحب اللمع می باشد زیرا او مقداری از این شرح را یادداشت نموده است^(۶۱).

(۲۳) قصیده صوفیه که دکتر عبدالقادر فقط از آن یاد نموده اند^(۶۲).

(۲۴) امثال القرآن که ابن الندیم در الفهرست منسوب به جنید نموده است^(۶۳).

(۲۵) منتخب الاسرار فی صفة الصدیقین والابرار که بنابر نقل ابن عربی، دکتر عبدالقادر ذکر نموده اند.

(۲۶) حکایات که بروکلیمان نقل نموده و دکتر عبدالقادر آن را محتملاً از جعفر خلدی می داند که با توجه به شرح حال او که در همین بخش نقل شد چنین احتمالی بعید نیست.

(۲۷) المتضیقات که بنابر آثار غزالی، دکتر عبدالقادر آن را اقوالی از جنید منظور داشته اند.

(۲۸) رسالة فی الشکر و رسالة فی الفقه، که توسط ماسینیون و بروکلیمان به جنید منسوب ولی دکتر عبدالقادر این انتساب را مشکوک بل مغلوط دانسته اند^(۶۴).

(۲۹) کتاب القصد الی الله، که حاجی خلیفه به جنید منسوب داشته ولی دکتر عبدالقادر آن را مغلوط یاد نموده است.

(۳۰) حاجی خلیفه، اثری دیگر از جنید را ذکر نموده که مشکوک به نظر می آید^(۶۴).

(۳۱) بروکلیمان، و کاریو نیز السرفی انفس الصوفیه را به همین روش، به جنید منسوب داشته اند که مغلوط می باشد.

(۳۲) قطرة بقنطار - که مجدالاشراف از اقطاب سلسله ذهبیه در کتاب تام الحکمة، از آن یاد نموده اند و البته در جایی دیگر چنین اشاره ای را نیافته اند^(۶۵).

کثیری از افراد راجع به آثار جنید بحث نموده اند، مانند ماسینیون در کتب خود^(۶۶) که جمعاً از ۱۸ اثر جنید ذکر کرده است و در همین تألیف یاد شد. کربین از ۱۵ کتاب

جنید یاد می‌کند.^(۶۶۸) و آقای عباسعلی عمید زنجانی، در کتاب خود، آثاری به نام کتاب المحبة و کتاب الخوف و کتاب الورع و کتاب الرهبان را به جنید بغدادی منسوب داشته^(۶۷) که مأخذ و مستند او الفهرست ابن الندیم است. اگرچه توجه نداشته‌اند که آثار معرفی شده توسط ایشان بنابر ضبط ابن‌الندیم به «ابن الجنید» منسوب^(۶۸) و آنچه ابن‌الندیم در چند سطر بعد نوشته همان امثال القرآن و رسایل بوده و تشابه اسمی باعث این اشتباه گشته است. چنانچه ملاحظه می‌شود آنچه از جنید باقی‌مانده به جز مندرجات کتاب اللمع و حلیه الاولیاء که در این اثر، نقل شده و در بخش سؤم ضبط است، یک مأخذ عمده دارد و آن نسخه خطی است که دکتر عبدالقادر آن را تصحیح و طبع نموده‌اند که انتساب این نسخه به جنید مورد شک فضلا و علما قرار گرفته است.^(۶۹) اما با این همه بسیاری از اقوال جنید مضبوط در کلیه آثار و کتب و مؤلفات صوفیه است که مقداری از این اقوال در بخش سؤم این کتاب نقل شده است. از جنید و علاقه او به شعر و یا اشعار او نیز بسیاری یاد نموده‌اند^(۷۰) که در بخش آخرین این رساله نیز بحثی در این خصوص آمده است که صحت انتساب این اشعار به جنید برخی احتیاج به تحقیق زیاد دارد و بعضی نیز فقط حکایت از علاقه او می‌کند نه این که از او می‌باشد.

پاورقی‌ها و یادداشت‌ها

- ۱- ص ۱۰۰ سقراط - ژان پزن - ترجمه ابوالقاسم پورحسینی - علمی و فرهنگی - چاپ ۱ - ۱۳۶۶
- ۲- ص ۳۰۵ کشف الاسرار و عدة الابرار ج ۲.
- ۳- ص ۷۶ کشف الاسرار و عدة الابرار ج ۱.
- ۴- ص ۲۶۹ کشف الاسرار و عدة الابرار ج ۲.
- ۵- ص ۱۳ تذکرة الاولیاء ج ۲ + ص ۲۵۶ ارزش میراث صوفیه.
- ۶- ص ۵۰۳ کشف المحجوب هجویری.
- ۷- ص ۱۷۷۷ شرح التعرف لمذهب التصوف ج ۴.
- ۸- ص ۲۲۹ ترجمه رساله قشیریه.
- ۹- ص ۱۳ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۱۰- ص ۷۱۶ ترجمه رساله قشیریه.
- ۱۱- ص ۷۱۸ ترجمه رساله قشیریه.
- ۱۲- ص ۲۴۴ تاریخ بغداد ج ۷.
- ۱۳- ص ۲۴۳ تاریخ بغداد ج ۷.
- ۱۴- ص ۳۹۹ کشف الاسرار و عدة الابرار ج ۸.
- ۱۵- ص ۱۸۸ مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه + ص ۳۰۲ روضات الجنان.
- ۱۶- ص ۱۲۲ جستجو در تصوف ایران.
- ۱۷- ص ۲۳۸ صفة الصفوة ج ۲.
- ۱۸- ص ۱۶۵-۱۶۶ آداب المریدین ترجمه -
- ۱۹- ص ۵۲۳ ترجمه رساله قشیریه + ص ۳۲۹ مقالات شمس + ص ۲۶۳ اوراد الاحباب ج ۲.
- ص ۲۳۸ صفة الصفوة ج ۲ + ص ۲۶۳ طبقات الشافعية الكبرى ج ۲ + ص ۲۲۸ شذرات الذهب ج ۲.
- ص ۱۰۶-۱۰۵ المنتظم فی تاریخ الملوك والامم ج ۶ + ص ۳۵ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۲۰- ص ۲۴۸ تاریخ بغداد ج ۷.
- ۲۱- ص ۲۶۲ طبقات الشافعية الكبرى ج ۲ + ص ۲۳۹ صفة الصفوة ج ۲.
- ۲۲- ص ۵۳۴ ترجمه رساله قشیریه + ص ۲۴۵ تاریخ بغداد ج ۷ + ص ۲۶۶ طبقات الشافعية الكبرى ج ۲ + ص ۲۳۸ صفة الصفوة ج ۲.
- ۲۳- ص ۱۶۷ آداب المریدین + ص ۵۳۱ ترجمه رساله قشیریه + ص ۲۶۴ اوراد الاحباب ج ۲.
- ۲۴- ص ۲۳ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۲۵- ص ۲۴۸ تاریخ بغداد ج ۷ + ص ۱۰۶-۱۰۵ المنتظم فی تاریخ الملوك والامم ج ۶.
- ۲۶- ص ۲۴۹ تاریخ بغداد ج ۷.
- ۲۷- ص ۲۳۴ کشف الاسرار و عدة الابرار ج ۷. (۲۷۸) ص ۳۶ - تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۲۸- ص ۹۲ فضائل الانام من رسائل حجة الاسلام - (مکاتب فارسی) غزالی - به اهتمام عباس اقبال - سنایی - طهوری - ۱۳۶۳

- ۲۹- ص ۲۴۸ تاریخ بغداد ج ۷ + ص ۲۵۷ حلیۃ الاولیاء ۱۰ + ص ۲۳۹ صفة الصفوة ج ۲.
ص ۲۶۷ طبقات الشافعية الكبرى ج ۲ + ص ۴۳۳ ریحانة الادب ج ۱ + ص ۸۸ ترجمه کشکول شیخ
بهائی ج ۱.
۳۰- ص ۱۷۶ ترجمه آداب المریدین + ص ۲۷۳ اوراد الاحباب ج ۲.
۳۱- ص ۳۶ - تذکرة الاولیاء ج ۲.
۳۲- ص ۳۷ تذکرة الاولیاء ج ۲.
۳۳- ص ۳۳۴ - ۳۳۵ طبقات الشافعية ج ۱ - اسنوی - بهجت عبدالله الجبوری - بغداد - ۱۹۷۰ م -
۱۳۹۰ هـ
۳۴- ص ۲۴۸ تاریخ بغداد ج ۷.
۳۵- ص ۲۶۹ - ۲۶۸ طبقات الصوفیه انصاری.
۳۶- ص ۷۹ ترجمه کشکول شیخ بهائی ج ۱ + ص ۱۷۴ همان کتاب...
۳۷- ص ۱۸ - ۱۷ تذکرة الاولیاء ج ۲ + ص طبقات الصوفیه انصاری.
۳۸- ص ۲۳۹ کتاب اللمع فی التصوف.
۳۹- ص ۲۳۸ کتاب اللمع فی التصوف.
۴۰- ص ۸۴ طبقات الصوفیه - انصاری + ص ۶۱ ترجمه رساله قشیریه + ص ۱۹۸ شرح شطحیات
روزبهان بقلی. + ص ۳۲۱ تذکرة الاولیاء ج ۱.
۴۱- ص ۲ قسمت عربی L. P. W. ALJUNAYD.
۴۲- ص ۲ قسمت عربی L. P. W. ALJUNAYD. ۴۲۸ - کتاب اللمع فی التصوف ص ۳۵۶.
۴۳- ص ۳۸ تذکرة الاولیاء ج ۲.
۴۴- ص ۷ قسمت عربی L. P. W. ALJUNAYD.
۴۵- ص ۳۶۵ طبقات الصوفیه انصاری.
۴۶- ص ۲۶۰ حلیۃ الاولیاء ج ۱۰.
۴۷- ص ۱۷۹ قبلی.
۴۸- ص ۲۴۱ کتاب اللمع فی التصوف.
۴۹- ص ۲۳۵ - ۲۳۳ کتاب اللمع فی التصوف.
۵۰- همان.
۵۱- ص ۲۷۵ طبقات الصوفیه انصاری.
۵۲- ص ۴۳۹ کشف المحجوب مهجوبی.
۵۳- ص ۲۵۹ کتاب اللمع فی التصوف.
۵۴- L. P. W. ALJUNAYD.
۵۵- ص ۱۰۳ - ۱۰۲ حلیۃ الاولیاء ج ۱۰.
۵۶- بنقل ر. ک. L. P. W. ALJUNAYD.
۵۷- ر. ک. قبلی.
۵۸- ر. ک. قبلی + ص ۲۶۵ حلیۃ الاولیاء ج ۱۰.
۵۹- ص ۲۷۶ حلیۃ الاولیاء ج ۱۰.
۶۰- ص ۱۲۴ مشرب الارواح - روزبهان بقلی.
۶۱- ص ۳۸۵ - ۳۸۰ کتاب اللمع فی التصوف.
۶۲- ر. ک. L. P. W. ALJUNAYD.

- ۶۳- ص ۲۳۸ کتاب الفهرست للنندیم.
- ۶۴- ر.ک. L. P. W. ALJUNAYD.
- ۶۵- ص ۴۰۸ ذہبیہ ج ۱- اسدالله خاوری.
- ۶۶- ص ۸۳ حاشیہ تصوف و ادبیات تصوف - برتلنس. ۶۶۸- تاریخ فلسفہ اسلامی - ص ۲۶۰.
- ۶۷- ص ۲۱۱ تصوف و عرفان - عباسعلی عمید زنجانی - چاپ جدید + ص ۵۳۲ تاریخ تصوف ج ۲ - قاسم غنی.
- ۶۸- ص ۲۳۷ الفهرست للنندیم + ص ۵۳۲ تاریخ تصوف ج ۲ قاسم غنی.
- ۶۹- ص ۴۰۸ ذہبیہ ج ۱.
- ۷۰- ص ۱۴۰ ارزش میراث صوفیہ.

بخش (۲)

اعتقادات و نظریات

فصل اوّل

۱- مکتب بغداد:

متأخرین بر این رفته‌اند که دو مکتب مهم در قرن سوّم تشکّل یافت، اوّل مکتب خراسان و دوّم مکتب بغداد^(۱). چنان‌که قبلاً مرقوم شد این دو مکتب را، به نام مکتب ایرانی و اسلامی نیز وصف کرده‌اند^(۲) و بانی مکتب بغداد را جنید معرفی نموده‌اند، «در اوّخر قرن سوّم مکتب تصوّف معتدل بغداد به ریاست جنید تشکّل شد»^(۳) و سعی نموده‌اند که در مقابل او، از مکتب خراسانی، با یزید بسطامی را معرفّی و علّم نمایند: «نام جنید، شیخ مکتب بغداد به تدرّس جداگانه می‌آید اسم او معمولاً در کنار بایزید بسطامی نمایان می‌شود در واقع شیخ میانه‌رو بغداد سخت منتقد سخن‌پردازی‌های انجذاب‌ی شیخ بسطام بود»^(۴)! «و برخی این تفاوت ادراکات را به خصومت کشانیده‌اند»^(۵) که بر قبح این عمل قبلاً اشاره شد، حال عنوان می‌شود که برابر نهادن این دو مکتب یا روی در روی قرار دادن این دو نمی‌تواند چندان مقرون به صواب باشد یا لافل عقاید جنید را نمی‌توان اختصاص به مکتب بغداد و منحصر بدان نمود. چه بسیار صوفیانی که در نزد خراسانیان معروف بوده، ولی نزد وی در بغداد تلمذ نموده‌اند و از عقاید

او مستفید گشته‌اند، ابو حفص نیشابوری، ابوبکر واسطی و مرید او ابوالعباس سیاری ازین جمله‌اند. برخی که از مکتب بغداد مشرب یافته‌اند نیز از مفتخرین مکتب خراسانیان و ایرانیان محسوبند، حلاج و شبلی از این تیره‌اند^(۶)، عقاید جنید نیز منحصر به خصوصیات بغدادیان نمی‌گردد. در برخی موارد او به قسمی صحبت نموده که حتی مورد اعجاب فریدالدین عطار شد، در مورد مسئله صحو و سکر که از اعظم مسایل مورد مباحثه دو مکتب است و در مورد مسئله «نوم و یقظه» که در بخش اول، جزو نامه‌ای از جنید مقدمه‌ای درباره آن ذکر شد، عطار می‌نویسد:

«عجب از جنید آنست که او صاحب صحو بود و درین نامه تربیت اهل سکر می‌کند...»^(۷)، بنابراین شاید آنچه کلیه مطالب فوق را در بر می‌گیرد، اعتدال جنید است که همه او را بدین صفت ستوده‌اند و شمه‌ای قبلاً ذکر شد، همین حالت میانه روی است که دقیق‌ترین طریق جنید در ادراک مسایل و تعلیم آن‌ها محسوب می‌شد، زیرا، دو صفت خراسانیان و بغدادیان را باید دو وجه روحانی یک حقیقت دانست^(۸). جنید هر دو را حایز بوده، یا لاقلاً سعی و اهتمام بر کسب هر دو داشته با اینکه مطمئناً یکی را به حد کمال فرا گرفته بود.

۲- صحو و سکر:

هر دو اصطلاح در اغلب کتب صوفیه طرح و بحث شده است. صحو را «باز آمدن با حال خویش و حس و علم، با جای آمدن پس از غیبت»^(۹) معنی نموده‌اند که «اندر حال صحو به شرط علم بود» و آنجا دست دهد که: «صحو بر تمکین و اعتدال صفت آدمیت صورت گیرد»^(۱۰) بنابراین با تفکر و تأمل توأم است چه «صحو، رجوع است به ترتیب افعال و تهذیب اقوال»^(۱۱) ناگزیر، شعشعه ذات حق، به ذهول عقل فرمان می‌دهد و صحو بعد از سکر حاصل می‌گردد.

«اما صحو عبارتست از معاودت قوت تمییز و رجوع احکام جمع و تفرقه با محل و مستقر خود و بیانش آنست که چون وجود سالک در نهایت حال به غلبه انوار ذات ثانی مستهلک شود حق تعالی در نشأت ثانیه او را وجودی باقی بخشد که از انوار ذات متلاشی و مضمحل می‌گردد و هر وصفی که از وی فانی شده باشد اعادت کند پس عقل نیز که رابطه تمییز است معاودت نماید مطهر از لوث حدوث و باقی به بقای حق

تعالی^(۱۲) «اما سکر را غلبه محبت حق تعالی یاد نموده‌اند»^(۱۳)، و این محبت به آنجا می‌رسد که صاحب سکر از تمییز همه چیز عاجز می‌ماند.
و «سکر هوان یغیب عن تمییز اشیاء ولا یغیب عن الاشیاء»^(۱۴).
اگرچه این غیبت از همه چیز نیست.

«از تمییز چیزها چنان غایب گردد که خیر از شر جدا نداند کردن و منفعت از مضرت باز نتواند شناختن لکن با این همه از چیزها غایب نباشد یعنی الم و لذت که به وی رسد...»^(۱۵) از آنجا که بر فنای عبد تکیه دارد مقدم بر صحو می‌نماید ولی چون بقاء بالله در صحو یافت می‌گردد اغلب صوفیان صحو بر سکر ترجیح نهاده‌اند مانند هجویری در کشف المحجوب^(۱۶) و صاحب «التعرف»^(۱۷) و راقم «مصباح الهدایه»^(۱۸). جنید مذهب صحو اختیار نمود، اما بر دقایق شکر آگاه بوده جواب‌های او به علی بن سهل اصفهانی که ذکرش از قبل آمد و تربیت اهل سکر می‌نمود و حکایت شبلی که در حال سکر بر جنید و زوجه او وارد شد و مسئله حجاب برگرفتن زوجه جنید که از قبل مطرح گشت، همگی دال بر آن است که نزد جنید صحو لازم است و سکر واجب و هر دو از مراتب طریق محسوبند، شاید بتوان تعالیم جنید را بعدها در نزد احمد غزالی جست که بر هر دو روش قایم بود.^(۱۹) صحو در نزد جنید، بقاء بالله را شامل می‌شود، که از پس فنا فی الله رُخ می‌گشاید تا جهان را آن‌طور که حق قصد نموده، شاهد گردد جنید می‌گوید:

«وی خودش است از پس آن‌که به راستی خودش نبوده است وی در خود و در خدا حاضر است از پس از آن‌که در خدا حاضر و در خود غایب بوده است این از آن جهت است که وی بی‌خودی غلبه خدا را رها کرده است و به صافی صحو آید و تفکر بار دیگر به وی باز آید چنانکه می‌تواند هر چیزی را در جای حقیقی خویش نهد و به درستی بازش شناسد بار دیگر نشان‌های خویش گیرد از پس فنا صفات خاصه‌اش در وی در ایستد و اعمالش در این جهان که به لطف خدا وی به اوج اعتلای روحانی رسیده است سر مشقی برای اقرانش گردد»^(۲۰).

بنابراین، نظر جنید به لغات منحصر نمی‌گردد بلکه رو به کمال دارد. از طرفی دیگر راه تزویر بر صوفیان متظاهر مسدود می‌گردد زیرا برخی با برانگیختن تصورات و تخیلات خود، خویش را با خداوند مربوط می‌دانند و از این بابت نزد تلامذه جنید

سکر خطری برای صوفیان به حساب می‌آید^(۲۱). ماحصل کلام آنکه نوشته‌اند: «این صوفیان (جنید و تلامذه او) را در تطوّر تصوّف اثری عمیق است. در قرن سوم و چهارم تصوّف بیش از آنکه زهد و عبادت بدنی باشد فکر و تأمل و ریاضات نفسانی بود و از هدف‌های مهم آن توجّه به خدا و فنای در ذات احدیت و محو وجود محدود مجازی در وجود مطلق حقیقی بود که ازین اندیشه، وحدت وجود پدید آمد که صوفی در همه عالم جز یک موجود ذات باری تعالی نبیند که هر چه جز اوست عدم باشد»^(۲۲).

۳- مشخصات دیگر:

مکتب جنید را تنها به ترجیح صحو بر سکر نمی‌توان محدود نمود، او در بقیّه مباحث صوفیان امعان نظر نموده، بصیرت کرده و انصاف ورزیده است. در باب فقر و غنا که تقدّم کدام الزم است یا ارجح، هجویری می‌نویسد:

«روزی جنید و ابن عطار را درین مسئله سخن همی رفت ابن عطار دلیل آورد بر آنکه اغنیا فاضل‌ترند که ایشان به قیامت حساب کنند و حساب شنوانیدن کلام بی‌واسطه باشد اندر محلّ عتاب و عتاب از دوست بدوست باشد جنید گفت اگر به اغنیا حساب کنند از درویشان عذر خواهند و عذر فاضل‌تر از عتاب حساب^(۲۳)» که عیناً عطار نیز نقل نموده است^(۲۴)، و انصاری نیز قبل از او^(۲۵). اما دلیل آنکه فقر را بر غنا ترجیح داده‌اند آن است که «چون احتیاج آمد اسم غنا ساقط شد»^(۲۶) و چون «وجود بشریت عین نیاز باشد» لذا انسان ذاتاً با فقر عجین شده، اما باید دانست که منظور از فقر و غنا، نه فقر و غنا ظاهری است بل (الفقر هو الغنی الله و الغنی من اغناه الله) مقصود است که سالک توجّه به حق بی‌نیاز دارد^(۲۷). با این همه جنید را آنقدر بصیرت هست که این دو را از مقامات اهل سلوک بیند و بداند اگر هر دو اسباب اختلاف و نزاع گردد حظّی و بهره‌ای نصیب طرفین نمی‌گردد او به مقصد فقر و غنا که تقوی است ناظر است. نقل است که:

«از جنید پرسیدند کی فقرمه یا غنا؟ گفت الفضل فی التقی لافی فقر و لافى غنا»^(۲۸) و البته این فقر از لوازم صحو محسوب می‌گردد، چنان‌که معلوم گشت. بر صحو و سکر آنچه در پی می‌آید، آن است که حضور و غیبت، قبل از آن حاصل می‌گردد. اگر صحو مقدّم است پس حضور بر غیبت نیز اقدم آید. حلاج و شبلی و برخی از عراقیان که معتقدند

«حجاب اعظم اندر راه حق تویی چون تو از تو غایب شده آفات هستی تو اندر تو فانی شود» پس غیبت را افضل از حضور دانند اما جنید و حارث المحاسبی حضور را بر غیبت ارجح شمرند که غیبت لازم است اما انتهای راه نیست چنانکه در صحو و سکر گفته آید:

«غیبت از خود، راهی باشد به حق چون پیشگاه آمد راه آفت گردد پس هر که از خود غایب بود لا محاله بحق حاضر بود و فایده غیبت حضورست^(۲۹)» باز منظور حضور و غیبت این را دانند که: «لیس الغائب من غاب من البلاد انما الغائب من غاب عن المراد و لیس الحاضر من لیس له مراد انما الحاضر من لیس له فؤاد حتی استقر فیہ المراد^(۳۰)» حتی در مورد کرامات نیز جنید و تابعین او اعتقاد دارند که «کرامت اندر حال صحو و تمکین ظاهر است^(۳۱)».

از جمله تفاوت‌های مهم در عقاید جنید و برخی صوفیان در مورد «حال و مقام» است، بنابر تعریف قشریه:

«حال نزدیک قوم معینی است کی بر دل درآید بی آنک ایشان را اندر وی اثری باشد و کسبی و آن از شادی بود یا از اندوهی یا بسطی یا قبضی یا...^(۳۲)» ولی مشایخ در تداوم حال مختلفند به قول هجویری:

«گروهی دوام حال روا دارند و گروهی روا ندارند و حارث محاسبی دوام حال را داند... و گروهی دیگر حال را بقای دوام روا ندارند چنانک جنید رض گوید الاحوال کالبروق فان بقیت فحدیث النفس^(۳۳)».

نکته جالب در عقاید جنید و در این قول او آن است که «حال» را بنابر تعریف آن، نتوان تداوم داد، و چون آن حالت و معنی تداوم یابد، اعتیاد صاحب حال است و چون عادت است همان معنی و آن حالت قبل را ندارد، یا اگر برداشته باشد إدخال مافی الضمیر صاحب حال در آن است به نوعی که مخالف با اصل و معانی حال است که: «حال از جمله مواهب است^(۳۴)». صوفیان بعد از جنید، اغلب بر شیوه جنید رفته‌اند و قولی از او را نقل و زینت تحریرات خود نموده‌اند که بر این نکته تأکید شدید می‌نماید که: «قدحکی عن الجنید انه قال الحال نازلة تنزل بالقلوب فلا تدوم^(۳۵)» «همو چون بر معرفت الله و توحید به تفکر می‌نشسته بدین جا می‌رسیده که طی مراحل مختلف تا رسیدن به توحید حقیقی، جز به عبور از مقامات و احوال مقدور نیست:

«حکى عن الجنيدانه قال لا يبلغ العبد الى حقيقة المعرفة و صفا التوحيد حتى يعبر الاحوال و المقامات»^(۳۶) لذا او دامن بحث را بر برخی از احوال و مقامات گسترده و در بعضی موارد نظر خاص روا می‌دارد. فی الجمله در اوّل مقامات که به «توبه» یاد نموده‌اند در برابر آن عذّه که چون سهل بن عبدالله معتقدند که «التوبة ان لا تنسى ذنبك توبه آن باشد که هرگز گناه کرده را فراموش نکنی»^(۳۷) او می‌گفته:

«التوبة ان تنسى ذنبك»^(۳۸) زیرا «تایب محبّ بود و محبّ اندر مشاهدت بود و اندر مشاهدت ذکر جفا جفا باشد...»^(۳۹) او حتّی در این مرحله با حال و استاد روحانی خود مخالف بود:

«جنید گفته است وقتی در پیش سری رفتم و او را متغیّر یافتم سبب آن پرسیدم گفت امروز جوانی در آمد و پرسید که ما التوبة گفتم التوبة ان لا تنسى ذنبك جوان گفت نه چنین است گفتم پس چیست گفت التوبة ان تنسى ذنبك جنید گفت الامر عندی ما قاله الشاب پرسید که چرا گفتم لان ذکر الجفا حال الصفا جفاء»^(۴۰)، جنید می‌دانسته که توبه را سه معنی یا سه مرحله است که چون به دیدۀ بصیرت نظر شود این چنین توبه، سزاوار است تا فراموش گردد او گوید:

«توبه را سه معنی بود اوّل ندامت و دیگر عزم بر ترک معاودت و سه دیگر خویشتن پاک کردن از مظالم و خصومت»^(۴۱).

اما در خصوص محبّت، او نیز چون حارث محاسبی به راه کثیری از فقها و متکلمان می‌رود و عقیده مند است که محبّت، «ارادت به محبوب بی سکون نفس و میل و هوا و تمنّی قلب و استیناس و تعلّق این جمله بر قدیم روا نباشد و این جمله مخلوقان را باشد با یکدیگر و اجناس را و خداوند تعالی متعالیست از این جمله علوّاً کبیراً»^(۴۲) در معنی وجد و طرب نیز، مانند حارث اعتقاد داشته که «من طلب وجد»^(۴۳) که به اهتمام و کوشش نیز حقّی داده و بر خلاف او شاگرد او می‌گفته: «من وجد طلب»^(۴۴) اما بسیاری از علما بر طبق سنّت پیامبر بر همین نکته که جنید گفته گواهی می‌دهند و هجویری نیز قول جنید را پذیرا گشته است. در معنی وجد نیز جنید علم را مقدّم می‌داشته او می‌گفته: «لا یضرّ نقصان الوجد مع فضل العلم لان فضل العلم اتم من فضل الوجد»^(۴۵).

یکی از مواردی که در زمان جنید بحث روز محسوب می‌شد، ایمان و معنی آن

است. او، چون ابراهیم ادهم و ذی النون المصری و ابویزید و حارث المحاسبی، ایمان را فقط قول و تصدیق داند ولی برخی قول و تصدیق و عمل را ایمان دانند این اعتقاد جنید، انصاف و بصیرت و دقت نظر او را می‌رساند زیرا اگرچه او عمل را از فروع ایمان نمی‌داند ولی بی‌اهمیت نیز تلقی نمی‌کند گفتار او و اعمال او و تعلق او به شرایط شریعت و فرائض سنت مشهور همگان بود، معهذا چون باید حقیقت ایمان را معین کند، عمل را در مقامی دیگر می‌نشانند^(۴۶). این بحث کلامی، مانند بحث رؤیت خداوند نشان از غالبیت نهضت معتزله و مخالفین آن در قرن سوم دارد، قصد معراج حضرت پیامبر، در لیلۃ الاسری، رؤیت حق بود عیدیدی از نفوس بر این گمان بوده‌اند که محمد مصطفی، پیک خدا، به دیدار خدا نایل گشت و رسول خدا بدین صفت اختصاص یافت نظیر موسی که به تکلم با حق مختص گشت، و ابراهیم به خلعت. اما جنید بر طبق اعتقادات خاصه خود در باب تنزیه الوهیت و تقدیس ذات او، این را جایز نمی‌داند و معتقد بود که نه پیامبر، و نه هیچ‌احدی در این دنیا به چشم ظاهری حق جل جلاله را ندیده است^(۴۷)، جنید در باب معرفت نیز قدم از این بالاتر نهاده و معرفت به حق را نیز ممتنع می‌داند عارف معروف حقیقی را ذات مقدسش داند و البته معرفت بدو را به نوعی خاص در نظر دارد^(۴۸). جنید توهمات و ظنونات قوم را که در آن زمان رایج بود در نظر داشت، مانند مقوله «روح»، که چون از ساحت ملکی عزت از آن سؤال شد فرمودند: «قل الروح من امر ربی» و چون بسیاری از خلائق در توجیه آن، اقوال مختلفه گفتند که البته از اصل فرمایش حق بعید می‌نمود چون این گفته که «خلق اندر روح اختلاف کردند گروهی روح را جسم گفتند و گروهی جوهر گفتند و گروهی عرض گفتند و گروهی مر او را قدیم گفتند، گروهی محدث گفتند^(۴۹)» جنید با قولی که در باب روح، عنوان می‌کند توجه خود را به مبدء علوم و سرچشمه وحی، قرآن فاروق اثبات می‌گرداند و می‌گوید:

«الروح شيء استأثر الله بعلمه و لم يطلع عليه احداً من خلقه و لا يجوز العبارة عنه، باكثر من موجود لقوله تعالى (قل الروح من امر ربی)^(۵۰) و این اعتقاد، قبول منصفین نیز نمود، طوری که مستملی بخارایی در همین مورد می‌گوید: «مذهب این است که جنید گفت و فقهای ائمه دین بر این اند و اعتقاد ما همین است...»^(۵۱) در مورد فنا نیز که برخی اعتقاد داشتند که فانی به بقای اوصاف راجع می‌گردد، جنید قایل بوده که فانی به

بقای اوصاف نرود که فنا فضل و موهبت حق است بر بنده و حق از فضل خود رجوع ننماید^(۵۲). بنابراین می‌توان او را در تصوّف و الهیات صاحب عقیده و مکتب دانست.

۴ - معرفت الله:

حق جل جلاله را در تنزیه صرف و تقدیس بحث باید دید. ادراک مدرکین به ساحت قدسش هرگز نرسد و از این بابت، جنید از ینایع وحی و الهام، ائمه کرام، مشروب و مرزوق گشته و خود بر این مطلب اذعان نموده است، لذا کمال توحید در معرفت، عجز از ادراک است^(۵۳) لذا درباره آنچه در وصف او گفته شده، می‌توان گفت که حق بر خلاف آن است.

«کل ما خطر ببالک و الله بخلاف ذلک^(۵۴)»، و اما این مطلب برای ابرار چنین است ولی جهت مقرّبینی مانند جنید به مصداق (حسنات الابرار سیئات المقرّبین) همین وصف و عجز از ادراک، اگر معرفتی محسوب گردد خود گناهی نابخشودنی است (اکبر ذنبی معرفتی ایاه)^(۵۴ا). بنابراین حکایت، عالم حق را باید جدا از مخلوق و عالم خلق منظور داشت در همین قسمت جنید در عقاید اسلاف خود تحوّل ایجاد نمود و جهت اخلاف میراث عظیم به یادگار گذاشت، که حق، حق بوده است و خواهد بود سوای دوام ملک و ملکوت. و در همین لحظه نیز خدا بر این حالت است: «چون این حدیث نبوی در حضور شیخ الطائفه جنید بغدادی قدس الله سرّه برخواندند که کان الله و لم یکن معه شیئی که حکایت از اولیّت حقّ است، شیخ اولیّت را در عین آخریّت و آخریّت را با عین اولیّت جمع یافت گفت الآن کما کان...»^(۵۵).

چون نسبت مخلوق از حق جدا شد در رفع شبهه این که پس چگونه توان یافت که خدا هست، به دلیل اشراق معتقد می‌گردد، که تنها وجود حقیقی، اوست، مابقی طفیل اویند و در برابر او عدم، او چون صبح منیر است و مستغنی از دلیل، و این تنها تعبیری است که می‌توان از این حالت نمود^(۵۶). این دو قسمت از عقاید او، به اقرار محیی الدین عربی، در او نیز تأثیر کرد و مورد قبول واقع گشت و در فصوص الحکم به این مطالب اقرار و اذعان نمود و کلیه شارحین بعد از او نیز در پی او رفته‌اند^(۵۷). پس آنچه می‌ماند، دعوت خلق به حق است ولی نزد جنید همین نیز در آن ساحت مقدور نباشد، سزا آن باشد که در هر حین، یاد خدا بود^(۵۸). با این همه، غفلت از خدا، نسیان از وجود است، تعبیر

جنید این است که:

«غافل بودن از خدای سخت‌تر از آنک در آتش شدن»^(۵۹) و این سهل است که آیت حق در ذرات عالم و دیعه نهاده شده است، اثر کنز لایفنی، در قلوب همه مردم نهفته است^(۶۰)، و اگر کسی با این وضوح تجلی، حق را بخواند ولی مشاهده آثار او ننماید، اقرار نیست بی جهت و به دروغ ماند^(۶۱). شبهه دیگر آن‌که، پس به چه کیفیت توان او را شناخت؟ جنید گوید:

«به وارداتی که بر قلب وارد گردید و نفس نتوانست که آنها را تکذیب نماید»^(۶۲). این اثر چون بر قلب نشیند جز خود هیچ باقی نگذارد حتی اگر همه عرش باشد^(۶۳) و این، شوق و اشتیاق را آن‌طور بر انگیزد که سالک از میان دریاهاى آتش عبور می‌کند تا نرد خدمت او بیازد. پس اول چیزی که بنده را بدان حاجت است معرفه الله می‌باشد، و این فریضه عباد، منافاتی با تنزیه حق ندارد که اصل توحید افراد قدم از احداث محدثین است و خود این توحید غایت عباد است زیرا چون بنده به حق پردازد، از وجود خود در جنب معرفه الله فانی می‌گردد، و آنچه می‌ماند وجود حقیقی اوست. «فان المحدث اذا قرن بالقديم لم يبق له اثر»^(۶۴). این قول نیز در آثار محیی الدین و شارحین اقوال او تکرار یافته است.

اولین نکته‌ای که در توحید خداوند باید عنوان گردد این است که او واحدی است که لم یلد و لم یولد بوده و چون اوشی نتوان یافت. اگرچه باز باید تکرار نمود که با همه تنزیه خدا، «غایت توحید انکار توحید است یعنی هر توحید که بدانی انکار کنی که این نه توحید است»^(۶۵) و علم توحید با وجود خدا مابین و وجود او مفارق هرگونه علم بدوست^(۶۶). این لطیفه ضد گونه اولین اثرش حیرت است، امانه شک^(۶۷)، که در آن رتبه، اقرار بدین تنزیه و تقدیس، یقین^(۶۸) صرف است. و نتوان مساعی در این طریق را بی حاصل انگاشت بلکه بر عکس اشرف مجالس، مجالسی است که در توحید سخن می‌رود^(۶۹)، و همه حرف‌ها که غایت به نظر می‌رسد همه در حواشی توحید است^(۷۰). لزوم بحث توحید، سبب کمال آدمی است، او با این که جهد و همت در معرفه الله و توحید را تأکید می‌نماید، به هدف خلقت پی می‌برد. لذا باید از توحید تعریفی نمود که مورد اتفاق اجماع متدینین گردد او می‌گوید:

«التوحید علمک و اقرارک بان الله فرد فی اولیته و از لیته، لا ثانی معه و هو شیئی

یفعل فعله و افعاله الّتی اخلصها لنفسه ان یعلم ان لیس شیئی یضرّو لا ینفع و...»^(۷۱)
 بنابراین در توحید چون یقین کنی، افعال حق بر جمیع افعال غالب بینی: «التوحید...
 هو معرفتک ان حرکات الخلق و سکونها فعل الله وحده لا شریک له»^(۷۲)، یکی از این
 حرکات معرفت است او عقیده دارد از لحاظ باری تعالی معرفت دو گونه است^(۷۳)،
 معرفت «تعریف» و معرفت «تعرف» در اولین قسمت معرفت تعریف، خدا خود را
 به ایشان و عباد آشنا کرده ولی معرفت «تعریف» در قسمت ثانی، آنست که «ایشان» را
 شناساگرداند، در این قسمت، فریضه بندگان با عمل آغاز می گردد، لذا معرفت،
 مشغولی است به خدا^(۷۴). در اینجا «الطرق الی الله بعدد انفس الخلاق» مصداق دارد.
 یعنی هر کس به نوعی، معرفت به خدا دارد. و معرفت در نزد هر کس رنگ همان عارف
 را می یابد. او می گوید «المعرفة ماء لون الماء لون الاناء»^(۷۵) «بنابراین توحید و معرفت
 از جهت بندگان نیز دو جنبه دارد، معرفت عامه و معرفت خاصه، اما هر دو یک
 حقیقت دارد. در عامه اقرار است به آن، ولی در خاصه با قلب و روح به قسمی عجیب
 می شود که نتوان در لحظه ای آنها را انفکاک نمود»^(۷۶). لذا به هر حال باید طریق به خدا
 را یافت، چه الفاظ بدو مختلفند. اصل طریق بدو را باید جست. از جهتی، صاحب
 علم، جاحد و صاحب معرفت، منکر و قایل توحید، ملحد می تواند باشد. پس طریق
 به خدا را توجیه نتوان نمود. اما این گفته (لون الماء لون الاناء) در متفکرین و محققین
 الهیات بعد از جنید تأثیر عمیق گذاشت. مهم ترین آثار آن در عقاید محیی الدین ابن
 عربی بود. هر کس را از این گفته و تفسیر ابن عربی نصیبی است، فی الجمله شیخ مکی
 در این که قابلیات و استعداد ناس، تصویری از الوهیت می یابد می نویسد:

«و این معنی از جنید است لون الماء لون انائه رنگ آب رنگ ظرف است چه آب در
 حد ذات خود رنگ مخصوص ندارد و به رنگ ظرف ها ظاهر می شود آن چنان که ذات
 مطلقه حق تعالی در حد حقیقت خود از جمیع قیود و لوازمی که اذهان و افهام در وی
 تصور کرده مطلق است و به حسب قابلیات اذهان و افهام ظاهر می گردد به پاس حقی
 که در دل گنجیده است آن حق است که اذهان و افهام او را تصور کرده اند نه آن حق
 است که ذات او مطلق است و او مبدأ آثار و احکام ذهنیه و خارجیّه است چه او عین
 جمیع اشیاست کما تقدّم... پس الهی که در دل گنجیده است اله معتقد است...»^(۷۶A)
 مولانا جامی نیز که شارح افکار و اقوال ابن عربی محسوب می گردد، در اشعة اللمعات

می‌گوید «حاصل این سخنان آن است که حضرت حق را سبحانه نسبت به دل صاحب تجلی دو نوع تجلی واقعست یکی آن است که دل به حسب آن منقلب است در احوال پس اینجا دل تابع تجلی است و تجلی متبوع و بر این تقدیر لون الماء لون انائه به معنی لون المحب لون حبیبه باشد و دیگر تجلی است که مترتب بر استعداد دل است به حسب تقلب در احوال اینجا تجلی تابعست و دل متبوع و بر این تقدیر لون الماء لون انائه به معنی لون المحبوب لون محبه باشد و از اینجا معلوم می‌شود جواب آن سؤال که قدوة الوفا خواجه ابوالوفا به نظم آورده و آن این است:

قدوة اهل دانش و تقوی بنویسد جواب این فتوی
 که چه باشد مراد شیخ جنید رحمۃ الله ز رمزلون الماء،
 از چه فرمود صاحب لمعات عکس آن را که شیخ کرد ادا...^(۷۶B)
 ابیات فوق در شرح فصوص خوارزمی نیز نقل شده است.^(۷۶C) ملاصدرا که بر طریق ابن عربی مشی نموده، نیز در مفاتیح الغیب به شرح این گفته نشسته است. او بهره هر نفس را از قرآن فاروق نیز بر حسب استعداد و قابلیت خود می‌داند.^(۷۶D) بعد از اینان نیز متأخرین بر همین رفته‌اند. نیکلسون^۱ در اغلب آثار خود به این صورت فکر نموده است. عدم تعصب در عقاید و عدم تعرض به آنچه از آن مردم است استنباط دیگر قول جنید بوده که نیکلسون عرضه کرده:

«پرستنده چنین خدایی خاصه هنگامی که دیگران را به علت اعتقاد ایشان مورد انتقاد قرار می‌دهد جهالت خود را بر ملاء می‌کند اگر او قول جنید را می‌فهمید که رنگ آب رنگ ظرفی است که آب در آن است او به اعتقاد دیگران کاری نمی‌داشت بلکه خدا را در هر صورت و اعتقادی مشاهده می‌کرد او صاحب عقیده است و نه علم»^(۷۶E) و در جایی دیگر نیز همین بحث را تکرار می‌نموده^(۷۶F)، استاد زرین‌کوب نیز اثبات نموده‌اند که مولانا جلال‌الدین بلخی، در آثار خود مستفیض از قول جنید گشته و تأثیر از محیی‌الدین یافته، مولوی گوید:

«چون که بی‌رنگی اسیر رنگ شد موسیقی با موسیقی در جنگ شد»
 زیرا هر کس از ذات حق تصویری دارد که خاص او ولی مخلوق و هم اوست، پس

نباید به دیگران تعرّض کرد. این دلیل بر وسعت نظر صوفیه دارد، که جنید را می‌توان از اعظم بانیان آن محسوب داشت^(۷۶G).

۵- طریق الی الله، تصوّف:

در اکناف عالم آنچه در زوایای قلوب مکتوب و مقصود است، می‌تواند طریقی به خداوند بزرگ، باشد. در نزد جنید، اعظم طریق، آن است که سالک طریقت انجام دهد. حتی معتقد است «لا یبلغ العبد الی حقیقة المعرفة و صفاء التوحید حتی یعبّر الاحوال و المقامات^(۷۷)»، اما این سلوک روحانی است نه مراسم اجتماعی، که صوفیه ظاهری بدان دامن زنند، چنین که:

«قیل له کیف الطریق الی الله فقال توبة محل الاصرار و خوف یزیل العزة و رجاء مزعج الی طریق الخیرات و مراقبة الله فی خواطر القلوب^(۷۸)» چنین اعمالی راه دشوارتری است از آداب اجتماعی که به هر نوع قابل تأدّب است و قبول. به قول جنید، مسیر از دنیا به آخرت به هر تقدیر قابل تهیّه و اکتساب بوده اما سفر از قلب مؤمن به خداوند و صبر و تجهد در آن سخت‌ترین حالات است^(۷۹). زیرا در مسیر از دنیا تا آخرت که ظاهراً با ترک دنیا قابل حصول می‌باشد، راهزنان بسیاری وجود دارد، که سه گونه آن از همه مهم‌تر است: «دام مکر و استدراج، دام قهر و دام لطف^(۸۰)». اما آن‌که به حقیقت ترک دنیا می‌کند، و خلاف هوا می‌نماید او در مسیر الی الله قرار دارد^(۸۱). حال چگونه می‌توان تشخیص این مهم را داد که راه راست و راه وصول به حق کدام است؟ جنید واضح‌ترین بخش را روشن اعلام می‌کند و آن شریعت سید المرسلین و سنت اوست. پس تصوّف حقیقی، اعتقاد بر شریعت و لزوم سنت و طریق الی الله است و به غیر از آن «الطرق الی الله مسدود علی خلق الله عزّوجلّ الّا علی المقتفین آثار رسول الله و التابعین لسنّته کما قال الله عزّوجلّ لقد کان فی رسول الله اسوة حسنة^(۸۲)». لذا تعاریف او از تصوّف اغلب می‌تواند تعریفی از شریعت الله باشد نظیر این جمله که: «تصوّف آن است که با خدا باشی بی‌علاقته^(۸۳)» با این همه تفاوتی باید باشد بین آنان که بدون تعقل و تفکر و اخلاص، اعمال شریعت به جای آرند و آنان که چون عمل بر فرایض شرع می‌کنند، در قلب اعظم از آن را انجام می‌دهند و این به هر کس ارزان داده نمی‌شود. تصوّف ازین جهت، اصطفاست، «هر که گزیده شد از ما سوی الله او صوفی

است^(۸۴)، «این تصوّف محدود به خُدودات بشری نمی‌گردد زیرا جست‌وجویی است بی‌انتها در هر مذهب و شریعت و به هر نام و حقیقت که باشد:

«قال الجنید التصوف دخول فی کل خلق سنّی و الخروج من کل خلق دنی»^(۸۵) این تعریف را جامع‌ترین وصف تصوّف نامیده‌اند.^(۸۶) در این صورت تصوّف را نمی‌توان در لباس و جامه جُست اگر قرار باشد که تصوّف آن صورت یابد که صوفی «لایوافق غیر ربّه»^(۸۷) مشکل به‌توان بسیاری از مشاهیر صوفیه را صوفی خواند. اگر این اوصاف که جنید در تصوّف می‌شمارد: «صفای دل و عزلت از ناس و مفارقت از شیطان حقیقی یعنی، اخلاق طبیعی، فنای اوصاف بشری و تبعید دواعی نفسانی تخلّق با خلاق الهی و اکتساب علوم حقیقی توجّه تامّ بحث به ازلت ابدی و وفای عهد قادر سبحانی همه با هم شرط صوفی باشد»^(۸۸)، و نیز اگر صوفی نفسی باشد که «چون زمین باشد که همه پلیدی در وی افکنند و همه نیکویی از وی بیرون آید»^(۸۹) و یا اگر صوفی چنین فرد کاملی تلقی شود که: «بر او نیک و بد، یکسان باشد و سایه رحمت او بر همه گسترده گردد و چون سحاب باران بر شجر و مدر شود»^(۹۰)، به‌راستی اجتماع چنین صوفیانی مدینه‌ایست فاضله. تصوّف نزد جنید خطیر می‌نماید، چه که هر خسی را لیاقت آن نباشد. تصوّف او همه مُباینه است، در آن ذکر با اجتماع، وجدی محصولِ استماع و عملی حاکی از اتّباع، باید یافت^(۹۱). عنصر اصلی تصوّف، اخلاق فریده است و خصال حمیده، که هر یک بادیه‌ای از بوادی رحمانی می‌باشد، و هر یک از انبیاء، اختصاص به یک وادی از آن دارند. سخاء ابراهیم و رضا اسحاق و صبر ایوب و اشاره زکریا و غُربت یحیی و البسه موسی و سیاحت عیسی و فقر محمّدی هشت خصال اصلی تصوّفند^(۹۲). لذا دور از حقیقت نبود که گفته شد، تصوّف نزد او خطیر است زیرا خود او می‌گوید:

«ما این تصوّف به‌قیل و قال نگرفتیم و به‌جنگ و کارزار نیاورده‌ایم اما از سر گرسنگی و بی‌خوابی یافته‌ایم و دست داشتن از دنیا و بریدن از آنچه دوست داشته‌ایم و در دست ما آراسته بود»^(۹۳).

چنین راه دشواری که در پیش روی است بی‌شک هزاران مانع و حاجب دارد^(۹۴)، لذا باید بین صوفیان ظاهری و مدّعیان کاذب با پیران کامل تفاوت نهاد، او می‌گوید هر صوفی که دل‌بستگی به ظاهر او را از باطن منع دارد، باید باطنش را خراب دانست. او

یکی از حجاب‌ها را خرقة و دستار می‌داند. خرقة که نزد صوفیان پر اهمیت می‌نمود، و بعدها، بابی از علوم صوفیان گشت، سبب تَفَعُّر و تفاخر برخی بر بعضی شد. شاید خرقة نشانی بوده‌است نه مقصود اصلی و برای علامتی وضع گشته بود نه هدف غایی. منظور از خرقة این بود که سالک همان قسم که به لباس، تشبّه به کاملین قوم می‌جوید باید باطن را چون آنان پاک و مصفا گرداند. این منظور از خرقة در نزد جنید، عالی‌ترین درجه کمال او است. می‌گوید:

«لیس الاعتبار بالخرقة أنما الاعتبار بالخرقة»^(۹۵) یا در جایی می‌فرماید:
 «کانت طریقتنا هذه خرقه فصارَت خرقه»^(۹۶) بنابراین خود او کمتر لباس صوفیانه می‌پوشید^(۹۸) می‌گویند: «جنید پیوسته جامه‌های سپید می‌پوشید»^(۹۷) عطار می‌گوید لباس او بر زئی علما بوده:

«نقلست که جنید جامه به رسم علما پوشیدی اصحاب گفتند ای پیر طریقت چه باشد اگر برای خاطر اصحاب مرقع در پوشی گفت اگر بدانمی که به مرقع کار برآمدی از آهن و آتش لباس ساز می‌و در پوشمی و لکن به هر ساعت در باطن ماندا می‌کنند که لیس الاعتبار بالخرقة أنما الاعتبار بالخرقة»^(۹۹).

از این رو مطمئناً او بر اعمال به ظاهر صوفیان زمان خود و پس از خود، خیر و آگاه بود که خرقة را وسیله ارتزاق می‌دانستند:

«بیکي از صوفیان گفتند آیا این خرقة را نمی‌فروشی در پاسخ گفت هرگاه شکارچی دام خود را به فروشد با چه وسیله‌ای شکار خواهد کرد»^(۱۰۰).

جنید به مثل حافظ و دیگر عارفان کامل بر این حیل و تزویر بتمامه آگاه و از آن متنفر است:

«نقد صوفی نه همه صافی بی غش باشد چه بسا خرقة که مستوجب آتش باشد»
 عطار از این تزویر و سالوس اخبار و اشعار می‌دهد:

«جاروب خرابات باشد این خرقة سالوس از دلق بیرون آمدم از زرق برستم».
 و اینکه ابن خلدون بنابر ضبط صوفیان متأخر می‌گوید:

«متصوّفه... اقوال شیعیان را با عقاید خود در آمیختند... به حدی که مستند طریقت خود را در پوشیدن خرقة این قرار دادند که علی (رض) آن را بر حسن بصری پوشانیده و از وی عهد با التزام طریقت گرفته بود و این خرقة و طریقت بعقیده آنان از

حس بصری به جنید یکی از مشایخ آنان رسیده است^(۱۰۱) شاید این گفته را با دیده شک و ظن توان نگریست، شاید آنچه از خرّقه منظور داشتند همان تخلّق باخلاقِ علیّ مرتضی است.

در باب کرامات نیز که فصلی مشبع از علوم صوفیه گشت، جنید به مقصد غایی نظر دارد. او مُنکر توانایی انسان به یمن قدرت حق نیست، اما این که کرامات را دلیل اثبات ولایت صاحب کرامت داند، به تأنی می رود زیرا مانند قرآن معجزات را دلیل بر حقانیت حضرت ختمی مرتبت نمی داند اما به عطف الهی و عنایت ربّانی تنها رسول مصطفی را مخصّص به معجزه می نماید. او حتّی در برخی موارد کرامات را حجاب کاملین داند.

«قال الجنید حجاب قلوب الخاصة المختصة بروية النعم والتلذذ بالعطاء والسكون الى الكرامات^(۱۰۲)» حتّی بیان کرامات نمودن خود مرتبه ای والا می خواهد «عَنِ الْجَنِيدِ أَنَّهُ قَالَ مَنْ يَتَكَلَّمُ فِي الْكَرَامَاتِ وَلاَ يَكُونُ لَهُ مِنْ ذَلِكَ شَيْءٌ مِثْلُهُ مِثْلُ مَنْ يَمْضِعُ التَّبِينَ...^(۱۰۳)» نیکلسون از قول جنید می نویسد: «تکیه بر کرامات نمودن یکی از حجاب‌هایی است که بنده را از ورود به صومعه نهانی حق مانع می شود^(۱۰۴)»، سپهسالار که در زندگینامه مولوی رساله‌ای تألیف نموده در همان‌جا در وصف کرامات، عقیده جنید را بهتر توضیح و تشریح می دهد:

«بدان که جنس کرامات از افعال مبتدیانست اما کاملان سبیل حقیقت و شاربان سلسبیل طریقت از اظهار کرامات احتراز و اجتناب واجب دانند بلکه مشغولی از عین حجاب دانند نقلست که شخصی در حضرت شیخ الطوائف جنید رضی الله عنه نقلی کرد که فلان عزیز بر شط سجاده خود انداخته نماز می کند و در هوا می پرد و ازین گونه کلمات می گفت شیخ فرمود که دریغا او به بازیچه مشغول گشته و بدان مقدار قناعت آمده و به حالت خویش خرسند، او را بخواند و بی‌اگاهانید و ازین باز آورد^(۱۰۵)».

اما این همه دلیل نگشت تا آنان که بعد از ویستند، برخلاف میل پیر طریقت عمل نکنند و کرامات برای او در حق او ذکر ننمایند. ابوالقاسم قشیری، حکایت می کند از آن مردی که قصد حج نمود و جنید بدو در می داد آن مرد حج نمود و بازگشت و در طی منازل متعدّد با آن که مخارج می نمود ولی هیچ دست به درم نزده عیناً مسترد داشت.^(۱۰۶)، هجویری نیز حکایتی از جنید نقل می نماید که او چون جمال ترسایی دید از حق خواست که به کار

جنید آید، بعد از اندک زمانی ترسا حاضر می‌شود و مسلمان می‌گردد و از اولیای ربّانی به حساب می‌آید^(۱۰۷)، به مثل کراماتی که در حق دیگران مکرراً نقل شده، و در وصف جنید اگر به اتهام نماند، لا اقل غیر قابل قبول به نظر می‌رسد. عین همین کرامات، مسئله شطح و طامات است زیرا جنید به علّت حزم و احتیاط خود هرگز کلماتی نگفت که سوء ظنّ فردی از متشرعین را برانگیزد، و اغلب بر این نکته مُدّعن و مُقرّ بوده‌اند. در این خصوص نوشته‌اند:

«برخی شطحیات که از دیگران شنیده شده از او شنیده نشده است...»^(۱۰۸) با این همه شیخ شطّاح، روزبهان بقلی، در شرح شطحیات و دیگر آثار خود برخی از شطحیات را بدو منسوب داشته نظیر این: «توانگری کسوت ربوبیت است و درویشی کسوت عبودیت»^(۱۰۹) یا «چون بنده رها شد از اوصاف خویش بقا را بتمامی دریافت»^(۱۱۰) که نتوان آن را شطح نامید و در حقیقت وصفی از جهان برین و سلوک آخرین است. روزبهان در شرح شطحیات، دو شطح فوق را به انضمام قولی دیگر از او، شرح و توضیح نموده است^(۱۱۱). گفته دیگری را نیز به جنید نسبت داده‌اند. شیخ مکی در الجانب الغربی می‌نگارد: «کما قال ابو القاسم الجنید مافی جُبَّتِی الا الله»^(۱۱۲) و از سپهسالار در رساله زگینامه مولوی می‌باشد که: «قطب وقت شیخ جنید بغدادی فرمودی لیس فی جُبَّتِی سوی الله»^(۱۱۳) اما این جمله نمی‌تواند از جنید باشد و اغلب به ابوسعید ابوالخیر نسبت داده‌اند^(۱۱۴) اما شاید قولی که از جنید قابل قبول به نظر می‌رسیده و بنابر فلسفه و حدیث وجود او چنانچه قبلاً ذکر یافت مدّل بر آن می‌گردد، آن باشد که صاحب مرصاد نقل نموده که: «ما فی الوجود سوی الله»^(۱۱۵) و این ظنّ موقعی قوی‌تر می‌گردد که همو در جایی دیگر می‌نویسد:

«و تجلّی صفات جمال هم بر دو نوع است صفات ذاتی و صفات فعلی و تجلّی صفات ذاتی هم بر دو نوع است صفات نفسی و صفات معنوی، صفات نفسی آن است که خبر مخبر از آن دلالت کند بر ذات باری جلّ و علا نه بر معنی زیادت بر ذات چنانک موجودی و واحدی و قایم به نفسی پس اگر به صفت موجودی متجلّی شود آن اقتضا کند که جنید می‌گفت رحمة الله علیه ما فی الوجود سوی الله و اگر به صفت واحدی متجلّی شود آن اقتضا کند که ابوسعید رحمة الله علیه می‌گفت ما فی الجُبّة سوی الله و اگر بصفه قایم به نفسی متجلّی شود آن اقتضا کند که ابویزید می‌گفت سبحانی ما اعظم

شأنی^(۱۱۶)».

دیگر از مواردی که به فساد صوفیان دامن می‌زد، تکذبی و سؤال است، که فصل بزرگی در علوم صوفیه در طی سالیان دراز، به‌دست آورد. چنانکه در مصباح الهدایة بحث جالبی در این خصوص مضبوط است^(۱۱۷).

بعدها از علایم تصوّف تکذبی شد و سبب انزجار خلائق از عارفان کامل گشت. اغلب مردم، اولیای حقیقی را چون با آنانی که تنبلی و بی‌عاری پیشه بود، یکسان می‌یافتند در اویش را، منفور و مغضوب می‌ساختند. جنید که خود از بدو کودکی بر حرّفت و صنعت پدر یا دیگر حرّف شاغل و کاسب بود، و در عین کسب، طیّ درجات کمال نیز می‌نمود، نمی‌توانست به حکم عقل، حُسن نظر به اعمالی نظیر گدایی داشته باشد. او اعتقاد داشت که:

«(جنید گفت) هر صوفی که سؤال را عادت کند مُبتلا گردد به طمع و خیانت و دروغ»^(۱۱۸). او تکذبی را نوعی مانع و رادع در طریقت و سلوک انسانیت می‌داند: «هر کس که نفس خود را عادت دهد در وقت سختی‌ها و فروماندگی تا از مردم یا از مسبب چیزی گیرد از بندگی نفس خود هرگز خلاص نیابد و نفس خود را متحمّل و صبور نتواند کردن»^(۱۱۸ا). او حتّی کار و شغل را در ردیف عبادات و نوافل قرار می‌دهد.

«و سبیل المکاسب عند جنید علی ماسبق من الشرط سبیل الاعمال المقربة الی الله و یشغل العبد بها علی حسب یشغل من اتیان ما تدب الیه من النوافل و مذهب جنید آن است که کسب کردن فریضه نیست اما طاعت است همچون نماز و روزه و نوافل، و معنی این سخن آن است که ترک کسب بنده را زیان ندارد لکن کسب کردن او را بهتر از دست برداشتن و به کسب به خدا تقرّب افتد»^(۱۱۹)، او کسب را مقدّم بر هر چیز می‌داند و تکذبی را مشروط به شرط محال می‌بیند که «هیچ کس را سؤال را نیست الا آن کس را که عطا دادن را دوست‌تر از گرفتن دارد...»^(۱۲۰)، در حکایت زیر که عطار نقل می‌کند اگرچه خاطر جنید را به برتری تکذبی میل داده است اما، بیان خلاف آن یعنی مذمت تکذبی را نیز که شیوه جنید بوده، می‌رساند:

«نقلست که مردی در مجلس جنید برخاست و سؤال کرد که جنید را در خاطر آمد که این مرد تن درست است کسب تواند کرد سؤال چرا می‌کند و این مذلت بر خود چرا می‌نهد آن شب در خواب دید که طبقی سر پوشیده پیش او نهادند

و او را گفتند بخور، چون سرپوش برداشت، سایل را دید مُرده و بر آن طبق نهاده، گفت، من گوشت مردم نخورم. گفتند پس چرا دی می خوردی که در مسجد. جنید دانست که غیبت کرده است به دل، و او را به خاطری بگیرند، گفت از هیبت آن بیدار شدم و طهارت کردم و دو رکعت نماز کردم و به طلب آن درویش بیرون رفتم، او را دیدم بر لب دجله و از آن تره‌ریزها که شسته بودند از سر آب می‌گرفت و می‌خورد. سربرکرد. مرا دید که پیش وی می‌رفتم، گفت ای جنید، توبه کردی از آنچه در حق ما اندیشیدی؟ گفتم کردم گفت برو اکنون، و هو الذی یقبل التوبة عن عباده و این نوبت خاطر نگه‌دار»^(۱۲۱).

این مطلب را می‌توان در مصباح الهدایة^(۱۲۲) و رساله قشیریه^(۱۲۳) و طبقات الشافعیة الکبریٰ شبکی^(۱۲۴) و نیز در تاریخ بغداد^(۱۲۵)، جست. البته او تکذبی و گدایی را برای انکسار و درهم کوفتن نفس اماره و ذلت اوساخ روح شاید در برخی اوقات روا می‌دانسته اما با اکراه بسیار:

«و از جنید این سؤال کردند گفت سؤال را کراهیت داشته‌ام و آن را اختیار کردم»^(۱۲۶).

این نکته را می‌توان به طور اغراق‌آمیزی در ابتدای شاگردی و تعلم شبلی نزد جنید، مشاهده کرد. در کشف الاسرار به‌طور جالبی این حکایت نقل شده:

«گر مثالی خواهی؟ بشنو وصف الحال بوبکر شبلی قدس الله روحه پیش از آنکه قدم در کوی طریقت نهاد، میرسیه پوشان بغداد بود، عادت داشت که دزدیده به مجلس جنید رفتی، ای من غلام آنکه دزدیده در این کوی سردارد، روزی بر زبان جنید برفت که اگر همه بت پرستان و ناکسان عالم را به فردوس اعلیٰ فرود آرند هنوز حق کرم خود نگزارده است شبلی از جای بر جست نعره زنان و جامه‌دران و گفت منم میرسیه پوشان و از ناکسی خویش خروشان چه گویی مرا پذیرد؟ در این حال جنید گفت ای جوانمرد به مراسلت موسی و هارون چندین سال فرعون مدبر را می‌خواند تا بپذیرد اگر بیاید سوخته‌ای موحد که به پای خود آید و در زارد چون که نپذیرد شبلی در کار آمد و هر چه داشت از ضیاع و اسباب و اموال پاک در باخت و معجزه به‌ایستاد، آنگه گفت ای شیخ مرا چه باید کرد؟ گفت ترا در بازار باید شد و در یوزه باید کرد و همچنان کرد تا چنان گشت که کس به‌وی چیزی نداد پس جنید تازیانه‌ای به‌وی داد و گفت در این

سردابه شو و دل را با اندوه و درد دین پرداز و چشم را به آب حسرت و ندامت سپار و هر گه که جز حق در خاطرت گذر کند به این تازیانه اندام های خویش در هم شکن، شبلی سه سال در آن سردابه آب حسرت از دیدگان همی ریخت و بر روزگار گذشته دریغ و تحسّر همی خورد و زینهار همی خواست بعد از سه سال سکری در وی پدید آمد همچو مستان واله و سرگردان از آن سردابه بیرون آمد کاردی به دست گرفت و در بغداد همی گشت و همی گفت به جلال قدر حق که هر که نام دوست برد به این کارد سرش از تن جدا کنم، آن خبر به جنید رسید جنید گفت او را شربتی داده اند و مست گشته از مستی و بی خودی می گوید، چون با خود آید ساکن شود. یک سال در آن مقامش بداشتند چون از آن مقام در گذشت دامن خویش پر از شکر کرد و به گرد محلها می گشت و می گفت هر که بگوید الله دهانش پر از شکر کنم پس عشق وی روی در خرابی نهاد پیوسته در همه اوقات همی گفت الله الله تا روزی که جنید گفت یا ابابکر اگر دوست غایب است این غیبت کردن چراست و اگر حاضر است این گستاخی و ترک ادبی از کجاست سخن جنید او را ساکن کرد پس جنید فرمود تا او را به حمام بردند و موی چند ساله از سر وی فرو کردند آنگه دست وی گرفت و به مسجد شونیزیه برد هشتاد و اند کس از این جوانمردان طریقت و سلاطین حقیقت حاضر بودند بوالحسین نوری، بوعلی رودباری و سمنون محب و رویم بغدادی و جعفر خلدی و امثال ایشان، جنید گفت ای اصحاب و مشایخ هر چه پیرم سری سقطی قدّس سرّه از ریاضت و مجاهدت از ما بدید ما از این کودک بدیدیم اگر اجازت فرمایید تا لباس بگرداند باشد که از برکات این لباس او را بر استقامت دین وارد و اگر حق این لباس فرو نهد لباس جهد از وی داد خود بستاند جنید بر پا خاست برقع از سر خود برکشید و در گردن شبلی افکند ای جوانمرد گوهر وصال او نه چیز است که به دست هر دون همتی رسد دُری است که جز در صندوق صدق صدیقات نیابند عبهریست که جز در باغ راز و ناز دوستان نبیند کسی را که این دوست در راه بود اگر به هزار کوی فرو شود آخر هر کوی بخود بر بسته بیند تا قبله وی یکی گردد و مقصد وی یکی شود یک دل و یک همت بود کار از یک جای و حکم از یک در بیند و الیه الاشارة بقوله الا الی الله تصیر الامور منه الابتدا و الیه الانتهاء قال الله تعالی و ان الی ربک المنتهی و الله خیر و ابقى^(۱۲۷) آنچه را که در فوق می توان دید با آنچه از عقاید جنید

معلوم شد نمی توان قبول نمود که جنید شبلی را به در یوزه گی کشانیده باشد علی الخصوص که در مابقی حکایت در جایی دیگر، رسم خرقه پوشی که آن نیز چندان مورد قبول جنید نبوده ذکر یافته است. به هر تقدیر در کنار این دو عامل یعنی خرقه و گذایی، باید عامل سومی را اضافه نمود که هر سه اوج فسادِ صوفیه به شمار می رود عامل سوم رسم شاهد بازی است که بعدها دامن بزرگان تصوف از لکه ننگ آن کوتاه و قصیر نماند. هنگامی که جنید را به آن متهم نمودند، جواب او بسیار ذکاوتمندانه و ساده بود که «از جنید پرسیدند که اگر ما بر وجه اعتبار در کلیسا شویم روا بود و مراد ما از آن جز آن نبود تا دل کافران ببینیم و برفعت اسلام شکر کنیم وی گفت اگر به کلیسا توانید شد چنانک چون شما بیرون آید بتی چند را از ایشان بدرگاه توانید، بروید و اگر نه مروید»^(۱۲۸)، با این همه او صوفی زیست و صوفی ماند، چه در تصوف، حقیقتی می دید که رو به کمال دارد، او درین باب می گوید:

«و جنید را گفتند که مرقع و رکوه ها بسیار شد و این مذهب را خوار کردند او به جواب گفت اکنون خوش است راه رفتن شما را می بیند به دیده های ایشان و شما در سر با خدای اید»^(۱۲۹)، او تصوف را سفر انسان به سوی انسانیت می دیده که نتوان از آن گذشت، که گذشتن از آن، اغماض روح باشد و بر انسان چنین فاجعه ای پسندیده نیست:

«فَسُئِلَ جَنیدُ عَنِ التَّصَوُّفِ فَقَالَ تَصْفِیةُ الْقَلْبِ عَنِ مَوَافَقَةِ الْبَرِیَّةِ وَ مَفَارَقَةِ الْاِخْلَاقِ الطَّبِیْعَةِ وَ اِخْمَادُ صِفَاتِ الْبَشَرِیَّةِ وَ مَجَانِبَةُ دَوَاعِیِ الْفَسَانِیَّةِ وَ مَنَازِلَةُ صِفَاتِ الرُّوحَانِیَّةِ وَ التَّعَلُّقُ بِعِلْمِ الْحَقِیْقَةِ وَ اسْتِعْمَالُ مَا هُوَ اَوَّلِیُّ عَلَی الْاَبَدِیَّةِ وَ النَّصْحُ لِجَمِیعِ الْاُمَّةِ وَ الْوَفَاءُ لِلَّهِ عَلَی الْحَقِیْقَةِ وَ اتِّبَاعُ الرَّسُولِ فِی الشَّرِیْعَةِ»^(۱۳۰) که شرح آن به طور مبسوط توسط کلاباذی انجام شده است.

۶ - تدلیس ابلیس:

حکایت ابلیس، آن طور که در فاروق اعظم، قرآن کریم، طرح گشت و اساس کتب الهی نیز بر آن استوار بود، از باب نظر را به تأمل و تفکر نشانده. چه اگر کل قضیه به ظاهر آن منحصر می بود، می بایست قضاوت درباره ابلیس را با تأنی انجام داد و این کاری بود که صوفیان به خوبی از عهده برآمدند. و این کار به قسمی شد که برخی راه افراط پوئیدند و

از شیطان دفاع نمودند، و برخی پیش تر رفته از او ستایش کردند، نیکلسون در بیان رابطه انسان با خدا از اتهامات وارده بر حلاج، ستایش از ابلیس را طرح می‌کند^(۱۳۱)، محقق دیگری در مورد احمد غزالی، عقاید او را در باب ابلیس نقد می‌نماید^(۱۳۲). جنید نیز مبرا از این قضیه نگشته، حکایتی از او در باب ابلیس نقل شده است، مانند این:

«جنید ابلیس را به خواب دید برهنه، گفت شرم نداری از مردمان؟ گفت این نه مردمانند. مردمان آناند که در مسجد شونیزیه‌اند. همه تنم بگداختند و جگرم سوختند جنید گفت چون بیدار شدم شتافتم و آنجا شدم جماعتی را دیدم مهرها بر زانو نهاده و در تفکر چون چشم ایشان بر من افتاد گفتند نگر تا غره نشوی به حدیث پلید^(۱۳۳)» عطار این حکایت را مفصل نقل می‌کرد و به جای آنان که در مسجد نشسته بودند و مورد سخن ابلیس قرار گرفتند ابو حمزه بغدادی را ذکر می‌نماید^(۱۳۴). چنان‌که معلوم است و از حکایت مفهوم می‌شود^(۱۳۵) اولاً عقاید عامه را با اولیا باید تفاوت نهاد، علی‌الخصوص ابلیس را نزد عامه باید طوری دید و نزد اولیا نوعی دیگر، ثانیاً ابلیس را به اولیا راهی نیست و در ساحت اولیاء، شیطان مقامی ندارد. در حالی که در میان عباد است، مانند عاصیان که برای عصیان توجیهی دارند، او نیز تأویلات بارده دارد:

«از جنید می‌آید که گفت وقتی آرزو خواستم که ابلیس را علیه اللعنه ببینم روزی بر در مسجد ایستاده بودم پیری می‌آمد از دور روی به من آورد و چون او را بدیدم و وحشتی اندر دلم اثر کرد چون به نزدیک من آمد گفتم تو کیستی ای پیر که چشمم طاقت روی تو نمی‌دارد از وحشت و دل طاقت اندیشه تو نمی‌دارد از هیبت گفت من آنم که ترا آرزوی روی منست گفتم یا ملعون چه چیز ترا از سجده کردن باز داشت مر آدم را، گفت یا جنید ترا چه صورت نبود کی من غیر وی را سجده کنم جنید گفت من متحیر شدم اندر سخن وی به سرم ندا آمد قل له کذبت لو کنت عبداً لما خرجت من امره و نهیه فسمع النداء من قلبی فصاح و قال احرقتنی بالله و غاب بگو یا جنید مرا که دروغ می‌گویی که اگر تو بنده بودی از امر وی بیرون نیامدی و به نهیش تقرب نکردی وی آن ندا از سرم به شنید و بانگی به کرد و گفت به سوختی مرا بالله یا جنید و ناپدید شد^(۱۳۶)».

ابن الجوزی حکایت فوق را با قدری تفاوت به نقل از احمد غزالی در وصف موسی

و ابلیس، و برخی نیز در وصفِ حَلَّاج در طواسین آورده‌اند^(۱۳۷). البته در استنباط جنید و حَلَّاج تفاوت موجود است.^(۱۳۸) بالاخره عَطَّار نیز تبعیت از هجویری نموده و حکایت را به مثل او نقل فرموده^(۱۳۹) است. چنانچه معلوم می‌شود ابلیس و ابلیسیان، در عذر و توجیه عمل خود به دلایل ظاهراً مُحکَمی متمسک شده و به هر گونه ترفندی متشبث می‌شوند، چه که به امر و نهی حق بی‌توجه‌اند و صاحبِ امر را به امرِ او می‌فروشند. به این معنا که مسئله ابلیس در شناخت اوست مر حق تعالی را، او عارف به خداوند نیست بلکه عارف به امر و نهی و حکم و فرمان اوست، و در نظر ندارد که حق تعالی چون خواهد به طرفه العینی برای امتحان مردم، می‌تواند حکم دیگر دهد. مگر نه این که حق بنفسه در کتاب خود فرموده «یفعل ما یشاء و یحکم ما یرید؟» لذا در نزد جنید اولیاء باید اقرار بدین کلمه نمایند که در اصل خداوند صاحبِ امر است ولی، امرِ او فرع اوست، پس باید از «امر» و «فرمان» او بدور راه جست اما نباید به فرمان و حکم او از او محروم ماند زیرا او که حکم می‌تواند کرد پس مُلغی نیز می‌تواند نمود. دیگر جنید این را پذیرفته که ابلیس حقیقی در نفوس انسانی است، و هر کس می‌تواند ابلیسی باشد و در عین حال می‌توان طوری زیست که ابلیس را نیز بدو راهی نباشد او می‌گوید:

«رایت ابلیس فی النوم فقلت یالض ایش مقامک هاهنا؟ فقال و ایش ینفعنی قیامی لوان الناس کلهم مثلك ما نفعتنی لصوصیتی شیئاً»^(۱۴۰).

بنابراین نه تنها این امر سهل الحصول است بلکه جهت ابقای عالم ضروری به نظر می‌رسد و واجب، و در زمانی نیز هر چند دور رخ می‌دهد. اما ابلیس را باید در نفس خود یافت و آنکه منکوب و مخذول نمود؛ همانطور که حق چنین نمود و فریضه عبد آنست که چون صاحبِ خود، و خالق خود، عمل کند. البته راه را باید بسیار دشوار دید، او معتقد است حتّی در تصوّف نیز ابلیس می‌تواند نفوذ یابد او می‌گوید:

«اذا رایت صوفیاً لم یکن علی یمینیه مصحفاً و علی یساره حدیثاً و علی قدامه فقیهاً فاشهد بانه الشیطان»^(۱۴۱) با این بیان صریح می‌توان درک نمود که تا چه حدّ معنای ابلیس در نظر جنید واضح است. بنابراین چندان دور نیست اگر در حکایتی، ابلیس را دید که از جنید بگریزد، نظیر آنچه عَطَّار ذکر نموده است:

«نقلست که بزرگی پیش جنید آمد ابلیس را دید که از بیش او می‌گریخت چون در

پیش جنید آمد او را دید گرم شده و خشم بر وی پدید آمده و یکی را می رنجانید گفت یا شیخ من شنیده‌ام که ابلیس را بیشتر آن وقت دست بود بر فرزند آدم که او در خشم شود تو این ساعت در خشمی و ابلیس را دیدم که از تو می‌گریخت جنید گفت شنیده‌ای و ندانی که ما به خود در خشم نشویم بل که به حق در خشم شویم لاجرم ابلیس هیچ وقت از ما چنان نگریزد که آن وقت خشم دیگران به حظ نفس خود بود و اگر نه آن بودی که حق تعالی فرموده است که اعوذ بالله من الشیطان الرجیم گویند من هرگز استعاذت نخواستمی^(۱۴۲) در نظر جنید ابلیس بر صوفیان در دو موقع قدرت و حکومت می‌یابد:

«شیخ جنید می‌گوید که ابلیس را در خواب دیدم و پرسیدم که تو بر اصحاب هیچ ظفر می‌یابی و نصیب خود از ایشان می‌گیری ابلیس گفت بر من به غایت دشوار و معظم است و خطا خود از ایشان گرفتن بس عظیم است الا در دو وقت که بر ایشان دست می‌یابم گفتم آن دو وقت کدام است گفت یکی در وقت سماع و دوم نظر، درین دو فرصت ایشان را بنده خود می‌کنم و در ایشان در می‌آیم جنید می‌گوید که این سخن او را با شیخ خود گفتم فرمود که اگر من او را دیدم می‌گفتمی که یا ملعون هر که سماع از حق شنود و چون نظر کند به حق نظر کند تو بروی هیچ دست و ظفر نیابی جنید گفت صدقت^(۱۴۳) که در شرح التعرّف نیز به نوعی دیگر ضبط گشته است^(۱۴۴) اگرچه جنید ظاهراً تصدیق قول سری سقطی می‌کند اما باید دقت نمود که درستی کدام گفتار را قبول می‌کند او نظر به حق یا سماع از حق را قبول دارد. ولی آیا می‌توان هر سماعی را سماع از حق دانست و یا هر نظر را نظر به حق یافت؟ به قول مولانا: «نه هر چشمی نظر دارد، نه هر بحری گوهر دارد» پس باید دید در نظر جنید سماع را چه معنی است و چه مفهوم؟

۷ - سرور القلب به حلاوة الخطاب:

در قرآن، در حکایت خلقت، مسطور است:

«اِذَا خَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ اشْهَدَهُمْ عَلَىٰ انْفُسِهِم اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلٰی شَهِدْنَا اَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ اِنَّا كُنَّا عَنْ هٰذَا غَافِلِينَ^(۱۴۵)».

این مکالمه که در عالمی به نام عما صورت پذیرفته، مورد تأمل عرفا واقع گشته است. این که آدمیان به صورت ذره در جواب «الست بر بکم» ندای «بلی» سر دادند

و مخاطب و مخاطب هر دو عهدی بستند و در يوم القيمة این عهد تکرار یابد، حکما را به تفکر و عرفا را به تأمل نشانند و هر یک عقده دل را به نوعی گشودند. عالم میثاق، عالم عهد، عهد ازل و میثاق ربّانی، نامی است که بر این گفتگو نهادند. جنید در باب سماع و موسیقی نظری دارد که به این گفتگو ختم می شود. اوّل آنکه سرّ شناخت خداوند در نهاد آدمیان نهفته است؛ چنانکه در صفحات قبل معلوم شد و، در سعادتنامه، شبستری می سراید:

بر جنید ابلهی گرفت این دق	که چه داری دلیل هستی حق
پیر دم زد ز عالم ارواح	گفت اغنی الصباح عن مصباح
صبح را نیست حاجتی به چراغ	نور خود دارد از چراغ فراغ
همه عالم فروغ نور خداست	چه محال چراغ مختصر است
مهر در تافت از در و دیوار	ذره را با فروغ شمع چکار
ذره بود آنکه از خطاب آلت	به جواب بلی میان در بست ^(۱۴۶)

بنابر این آدمی باید در حیات، هدف را ببیند که مانند يوم میثاق، طاهر و مقدس گردد تا به کلی فانی شود و همان عهد را مجدد ببیند، آن ماری شیمل^۱ می نویسد:

«آن گونه که جنید بیان کرده بود هدف غایی عارف آن است که چنان نیست گردد که در روز میثاق بود پایان او در عدم بازگشتن به آغاز خویش (در عدم) است»^(۱۴۷) این سخن در عارفان بعد از جنید تأثیر بسیار گذاشت حتی مولانا بر آن صحّه نهاد و بدان رونقی جدید داد.^(۱۴۸) اما سخن جنید این است که: «النهاية الرجوع الى البداية»^(۱۴۹) که خود مأخذ شیعی دارد و مأخوذ از اقوال حضرت علی است.^(۱۵۰) او فریضه انسان می دانسته که «کما بدأکم تعدون» و چون از او، در مورد این کریمه قرآنیّه سوال شد در مقام جواب فرمود:

«جنید را از این آیت پرسیدند جواب داد که اوّل کل انسان یشبّه آخره و آخره یشبّه اوله آنگاه گفت نهایت هر کار رجوع است با بدایت آن کار»^(۱۵۱) لذا انسان، در دید او باید هر دم منتظر استماع ندای الست و سرمست پیمانه دوست گردد که نه فقط انتظار کافی است بلکه باید به جدّ جهد نمود. این خطاب در ذرات عالم نهفته است. هر دم حق

تعالی با زبان اشیا همان عهد را تکرار می‌کند ولی گوش جان نیست تا به شنود: «قال الشبلی رحمة الله عليه في هذه المعنى لاستاذه جنيد بن محمد رحمة الله عليه ماتقول في من الله حسبه قولاً و فعلاً، قال العارف قدس الله روحه خطاب العام خروج نطق الله عن كل شئ في وقت المراقبة للحاضر^(۱۵۲)» اما حق، خاطر عهد ازل و میثاق خود را چنان در نفوس، محکم و دیعه نهاده که شیرینی آن گفتار - البته اگر جان لطیف باشد - هنوز باقی است. زیرا وقتی روحی به سماع نشیند، آن خاطره تجدید حیات یابد، قوت گیرد و نشئه جدید بخشد. او می‌گوید:

«از جنید پرسید که سبب چیست که شخصی آرمیده باوقار، ناگاه آوازی می‌شنود اضطراب و قلق در نهاد او می‌افتد و از وی حرکات غیر معتاد صادر می‌شود گفت حق تعالی در عهد ازل و میثاق اول با ذرات ذریات بنی آدم خطاب الست بر بکم کرد حلاوت آن خطاب و عذوبت آن کلام در مسامع ارواح ایشان بماند لاجرم هرگاه که آوازی خوش بشنوند لذت آن خطابشان یاد آید و به ذوق آن در حرکت آیند^(۱۵۳)» اغلب صنایع^(۱۵۴) متصوفه چون قشیری^(۱۵۵) در رساله خود و عطّار در تذکرة خود^(۱۵۶) و دیگران (این اعتقاد را) ذکر و نقل نموده‌اند.^(۱۵۷) این قول و عقیده در بزرگانی چون احمد غزالی نیز تأثیر بسیار داشت چنانچه استاد پورجوادی در سوانحی که بر حیات غزالی نگاشته‌اند، به آن اذعان فرموده‌اند.^(۱۵۸) بنابر اقوال فوق آنچه معلوم است این است که نه هر سماعی تواند چنین خاطری را (که در ازل واقع گشته) قوی و تجدید نماید، اگر چه «سرور القلب بحلاوة الخطاب»^(۱۵۹) اما نه هر سماعی و خطابی. این بار نیز جنید ناظر بر هدف است و غایت، اگر سماع سببی و علتی و وسیله‌ای است جهت تقرّب الی الله، و قرار بر این گردد که خود، غایت شود، با اصل مبیانت نموده و فرع بر اصل برتری می‌یابد. و این چنین سماعی است که در نزد جنید مردود می‌باشد. «السماع فتنه لمن طلبه و ترويح لمن وجده»^(۱۶۰)، او برای سماع شرایطی قایل است. همان‌طور که محمد غزالی در احیاء العلوم به قول جنید استناد جسته:

«حکى عن الجنيد انه كان يقول السماع محتاج الى ثلاثة الاشياء و الافتكره اولی الاخوان و الزمان و المكان»^(۱۶۱) بنابر این اگر این شرایط حاصل نگردد سماع را متروک باید گذاشت. چنان‌که جنید بنفسه در اواخر حال، عمل می‌نمود:

«جنید در آخر حال سماع غنا نمی‌کرد گفتند اکنون چرا آن را سماع نکنی گفت مع

من یعنی با که سماع کنم گفتند تسمع لنفسک از برای خود بشنو گفت عَمَن؟ از که بشنوم؟^(۱۶۲)

او با اعمالی که در حین سماع برخی به آن معتاد بودند، مخالف بود. اما تعرّض روا نمی‌داشت، بر او ایراد می‌گرفتند چرا در سماع، سکون و وقار حفظ می‌نماید و او اشاره می‌کند:

«کما کان یشیر الجنید اذا سئل عن سکونه و قلة اضطراب جوارحه عند السماع الى قوله و ترى الجبال تحسبها جامدة و هي تمرّ مرّ السحاب صنع الله الذي اتقن كلّ شیء^(۱۶۳)» و به شاگردان خود نیز صدور چنین حرکاتی را اجازه نمی‌دهد، حکایت جوانی که در محضر استاد به وقت سماع نعره می‌زد و جنید او را از این عمل بازداشت قبلاً نوشته شد.^(۱۶۴) او بر تأثیر به سماع واقف است که:

«جنید گوید که دیدم درویشی را که اندر سماع جان بداد^(۱۶۵)» اما آن‌طور که او در نظر دارد، محلّی مناسب و موقعی در خور و قلوب صاف و مطهر می‌خواهد، که تنها نظر بر سماع ندارند بلکه ناظر خطابِ اَزَلی، از مصدر خلقت باشند.

۸- ریاضت در شریعت:

صوفیان در رسیدن به کمال، اعمالی را انجام می‌دهند که ریاضتش خوانند. افراط بر این‌گونه حرکات را بسیاری نپسندیدند، بلکه اعتدال را ممدوح داشتند و نظر جنید بر این‌گونه ریاضت‌ها، از قبیل بیداری ممتد و گرسنگی لاینقطع و رهبانیت نمی‌توانست مثبت باشد. نامه‌ی علی سهل اصفهانی که جنید را به بی‌خوابی تشویق می‌کرد و جنید جوابی مطابق با شریعت برای او ارسال داشت قبلاً ذکر شد. بنابراین او بر ریاضات تامّه شاقّه طرفی نمی‌بست و آنچه که درباره‌ی او نوشته‌اند و اغلب به گونه‌ای از ریاضت می‌ماند، همه در شریعت حصول می‌یافت، مانند اوراد و ادعیه و نمازهای طولانی. سُبکی می‌نویسد: «بلغنی ان الجنید کان فی سوقه و کان ورده فی کل یوم ثلاثمائة رکعة و ثلاثین الف تسبیحة^(۱۶۶)» و گفته ابن الجوزی^(۱۶۷) که مأخوذ از ابن خطیب بغدادی است^(۱۶۸) آن را تأیید می‌کند و یا این که در وصف او نوشته‌اند: «ما نزع ثوبی للفراش^(۱۶۹) منذ اربعین سنة» و یا «فکان الجنید عشرين سنة لا يأکل الاّمن اسبوع الى الاسبوع و یصلی کل لیلة اربعمائة رکعة^(۱۷۰)» همه دالّ بر این حقیقت است

که او ریاضت را فقط در شریعت و فرایض سنت، قابل قبول می‌دانسته و برای ریاضت هدف و غایتی، قایل بوده است، او می‌گوید:

«اجماع چهار هزار پیر طریقت است که نهایت ریاضت اینست که هرگاه که دل خود طلبی ملازم حق‌بینی^(۱۷۱)».

بنابراین چه بسیار از ریاضات که نزد حقّ حتّی به حساب نمی‌آید و لاشینی محض است و برعکس چه بسیار از اعمال که در شریعت است و به ریاضت نمی‌ماند ولی مقبول حق گردد. با این همه او در کار نفوس ناسزا و طعن و لعن نمی‌کرد و استهزاء روا نمی‌داشت، از نیشخندی که بر اعمال فردی که در ریاضت شهره آفاق شده بود، می‌زند به اعتقاد راسخ او بهتر می‌توان راه بُرد:

«جنید را گفتند سی سالست تا فلان کس سر از زانو بر نگرفته است او طعام و شراب نخورده و جهندگان در وی افتاده و او را از آن خبر نه چه گویی در چنین مرد که او در جمع جمع باشد یا نه گفت ان شاء الله تعالی^(۱۷۲)» پیداست که اولاً او نظری درستی و حقانیت بر چنین اعمال ندارد فی المثل رأی او نه بر تحریم بلکه بر اباحت رهبانیت چنین ظنی را قوی می‌سازد^(۱۷۳) ثانیاً نه ریاضت بلکه هر عمل را معلق به قبول حق می‌داند و ثالثاً با فرض قبول حق از رفتار همه روندگان طریقت، علو روحی ایشان را خواستار است. اما این که ریاضت را چه کسی و بر چه مقیاس می‌تواند تجویز کند باید ولی را شناخت.

۹- ولایت: خداوند را عبادی است که تعلق بر این عالم فانی نداشته و جز حضرت باقی مطلبی نمی‌دانند «ان الله عباداً قلوبهم عرشية و ابدانهم وحشية و ارواحهم ربانية و همهم سماوية و نفوسهم بین الخلق جاسوسة شجرة المحبة و قلوبهم مغروسة السماء سقفيهم، و الارض بساطهم و العلم انيسهم و الرب جلسيهم^(۱۷۴)»، این چنین ولی همیشه در رعایت کامل است: «هر که نیکو بود رعایت او دایم بود^(۱۷۵)» این چنین ولی، به اعانت غیبی بر همه شیئی اخبار و اشعار دارد، «لا یصح الولاية الا لمن شاهد السرائر و یخبر عن الضمائر^(۱۷۶)» جنید اوصاف ولی را طوری رقم زده که اطلاق ولایت جز بر کامل غیبی یعنی آن کس که مُصْطَفَوی حقّ جلّ جلاله است صادق نمی‌گردد.

«من صفة الولی ان لا یكون له خوف لان الخوف ترقب مکروه یحل فی المستقبل

او انتظار محبوب یفوت فی المستأنف و الولی ابن وقته لیس له مستقبل مخاف شیئاً و کما لا خوف له لارجاله لان الرجا انتظار محبوب يحصل او مکروه یکشف و ذلک فی الثانی من الوقت کذلک لا یحزن لان الحزن من خروبة الوقت من کان فی ضیاً الرضا و روضة الموافقة فاین یكون له حزن کما قال الله تعالی الاوان اولیاً الله لاخوف علیهم و لاهم یحزنون^(۱۷۶)» بنابراین ولی چون کوه استوار و جبل راسخ، ثابت بر اخلاق پسندیده یزدانی خود که به اعانت غیبی حاصل نموده، می باشد. بر او حزن و رجاء راهی ندارد. چه این دو، دلیل بر نقص اوست و ولی را کمال باید حاصل گردد، و چون این دو، صفت های این دنیا است که «بئس الدار دارالقرار و دارالغرور» پس ولی، اگرچه جسماً در این عالم راه می رود و چون سایر مردم حرکت می کند، اما روحاً در عالم باقی پرواز می کند و خوفی بر او نیست. زیرا وجودی در ساحتِ ملیکِ عزّت ندارد که بر امری یا فقدانِ شیئی، خایف گردد. نظرگاه باید حق باشد. نشانِ پنهانِ خدا را در هر شیئی که حق به ودیعه در آن مستور نهاده، عیان بیند. چه که زشتی را از خلق نمی بیند، هر چه هست دلیل بر اوست، نشانی از اوست. وجودی از اوست، چنین اوصافی جز بر کملین قوم روا نباشد. او که نیمی از حیات خود را در پرتو فیوضاتِ خَصْرَاتِ ائمه خدا، مستفیض داشت آیا بعید نیست که این اوصاف را فقط در شأنِ اینان که مواریثِ هُدی بودند و مصابیحِ ثقی، روا بداند؟ الله اعلم. اما این که او خود نیز یکی از اولیاست یا نه، قضاوت را ولی کاملی باید کند. حکایت های بسیاری، مبتنی بر اشرافِ ضمائرِ توسّط جنید، نقل شده است مانند این که:

«... حدثنی خیر قال: کنت جالساً یوماً فی بیتی فخطر لی خاطر، ان ابالقاسم الجنید بالباب، اخرج الیه، فنفت ذلک عن قلبی و قلت وسوسةً فوق لی خاطر ثان فنفتیه فوق خاطر ثالث فعلمت انه حق و لیس بوسوسة ففتحت الباب فاذا انا بالجنید قائم فسلم علیّ و قال یا خیر الاخرجت مع الخاطر الاول^(۱۷۷)».

داستانِ مریدی که در بصره اندیشه گناه نمود و رویش سیاه شد و جنید در بغداد به جای مرید استغفار می نمود نیز همین اشراف را می رساند که عطار نقل نمود^(۱۷۸) و قبلاً ذکر شد. البته اصل حکایت را می توان توسط شبکی^(۱۷۹) و ابن الجوزی^(۱۸۰) فهمید که آن مرید ابو عمرو بن علوان است که حکایت را خود نقل نموده است با این همه، جنید به طورِ خاضعانه، خود را در چنین مقامی نمی داند. «یکی در مجلس جنید

رابسی مدح گفت جنید گفت این که تو می‌گویی مرا هیچ نیست تو ذکر خدای را می‌کنی و ثنا او را می‌گویی^(۱۸۱)» او ولی کامل را هر چند در ارتقا و بزرگی بیند اما به هر حال مخلوق کلمه حضرت محمد داند.

۱۰- شریعت، سنت:

نگاشته‌اند که جنید را ترجیح انبیا بر اولیا مسلم بوده^(۱۸۲)، «قال الجنید والنوری و غیر همامن الکباران ماجری علی الانبیا علیهم السلام جری علی ظواهرهم و اسرارهم مستوفاة بمشاهدات الحق^(۱۸۳)» که بر خطای انبیا چنین توجیهی نموده است. او مثل اعلای انسان کامل را حضرت محمد^(۱۸۴) می‌دانست و آرزوی خود و هر عبد حقیقی را رسیدن به اخلاق او می‌دید: «جنید گفت کاشکی من بدان سهو پیغامبر رسیدم^(۱۸۵)». در مورد آیه «انک لعلی خُلِقَ عظیم» می‌گوید: «خلق پیغمبر را برای آن عظیم خواند که او را هیچ همت نبود جز خدای تعالی^(۱۸۶)» و آنچه از حضرت محمد باقی است و نشان از او دارد، شریعت او و قرآن است. او معتقد است که تصوّف حقیقی، موازینش بر علوم شریعت موزون است^(۱۸۷)، و اگر نفسی بر حفظ قرآن و کتابت حدیث و تفقه اقدام ننماید هر چه قدر هم کامل باشد اقتدا کردن بدو شایسته نیست^(۱۸۸). خود او نیز هم در جوانی و هم در کهولت بر این شیوه بود و وقتی در کهولت بر او ایراد گرفتند که پیراست و نمی‌تواند بر اعمال جوانی و استدامت و عنایت حقوق الهی و فرایض سبحانی عمل نماید جوابی که می‌دهد این است:

«اندر بدایت هر چه یافته‌ام بدین یافته‌ام بعد از قضای خدای محال باشد که دست از این بدارم اندر نهایت^(۱۸۹)» او عمل بر شریعت را بهترین طریق جهت حفظ مرید و وصول به خدا داند، «هر مرید که روزه ندارد و به شب نماز نکند همچنان باشد که آرزوی آن کند که صلاح او در آن نباشد^(۱۹۰)» حتی قدمی از این فرارود و چنین مریدی را شیطان خواند^(۱۹۱) به هر حال شدت اعتقاد جنید بر رعایت حدود و احکام الهی او را بعنوان یک صوفی نمونه، مقبول عامه و خاصه می‌کرد اگرچه افرادی مانند براون* نوشته‌اند:

«مولی و مقتدای حلاج، جنید است که او نیز ظاهراً ایرانی بوده و در سال ۹۱۰ میلادی بدرود زندگانی گفته است شهرت جنید از منصور کمتر است و خیلی بیش از منصور مقید به قیود و موازین شرعیه و مقبولات عامه نبوده است»^(۱۹۲)... نمی‌تواند عمقی حقیقی در معارف صوفیه داشته باشد. نظر او راجع به نکاح و نماز و صلاة همگی دلیل بر این است که او شریعت و تصوف را یک حقیقت می‌دانست، زیرا یکی بدون دیگری بقایی ندارد و به خرافات ماند. شریعت را طراز و تصوف را محتوی آن می‌بیند و همین اعتقاد او در مورد قرآن نیز صادق است. در نظر او قرآن و انسان توأمند، یعنی لفظ قرآن و انسان و معنی قرآن و انسان توأمند، و حقیقت قرآن و حقیقت انسان یکی است و آن «هو حقیقة الاشیا»^(۱۹۳) است او که هم در باب روح انسانی اندیشیده و هم به دفعات عدیده قرآن را خوانده و نوشته و خود در آیات قرآنی صاحب نظریات عمیقی بوده است^(۱۹۴) می‌توانسته تقارن و تقارب قرآن و انسان را دقیقاً دریابد، از قرآن شریعت و از انسان طریقت را اخذ نموده، لذا لزوم هر دو را به شدت معتقد بوده و بر وحدت این دو به یقین رسیده بود، بنابراین احاطه او بر هر دو قابل تقدیر است. دلیل آشنایی او با دقایق سیل، حکایت زیر است که نشان می‌دهد که حجاب راه انسان‌ها چیست؟

«وقتی مریدی جنید را پرسید که چون قرآن می‌شنوم هیچ اضطراب و تحریک پدید نمی‌آید و چون بیتی می‌شنوم حالتی و وقتی و وجدی ظاهر می‌شود گفت در حجاب کمال است و حکم قدم و جلالت دارد هر دلی از هیبت جلال او به نور جمال او راه نیابد و چون هم از آن کمال دور افتد در وی امکان حرکت و مجال حالت نباشد. اما ابیات از گفته‌های آدمیان است به طباع نزدیک باشد به حکم قرب اظهار معنی کند به دل، بدان متحقق و متحرک شود...»^(۱۹۵).

حاصل ارزش آدمی بر تطابق او با خیر اعلی، قرآن، می‌باشد. اگرچه این حکایت از شبلی است: «وقتی شبلی شنید که در بازار بغداد یکی می‌گفت خیار ده تا به دانگی فریاد برآورد چون خیار ده تا به دانگی بود حال اشرار خود چگونه بود؟»^(۱۹۶) ولی شمس تبریزی آن را در حق جنید می‌داند^(۱۹۷) البته معنای جمله به نظری درست آید ولی به نظری که وصول به حق است، عاری از حقیقت می‌باشد. اما در هر دو حال عدم کل شیئی است در ساحت ملیک عزت. او همانند پیامبر اکرم و مطابق با آیات قرآنی

به درجات و تفاوت‌ها قایل بود و همان‌طور که سَنَتِ حضرت محمد، در رفتار باناس، تنوع اقتضاء می‌نمود، بر تفاوت درجات و مراتب آحاد انسانی اعتقادی راسخ داشت. طبقات ناس باید در مراتب مختلف باشد بدون آنکه نفسی بر نفسی تفاخر نماید، از جنید می‌آید که:

«یکی بازاری پیش جنید درآمد گفت ای پیر طریقت اگر بندگی این است که شما بدست دارید پس ما چه داریم و چه امید در بندیم که جای نو میدی است پیر گفت لشکر امیران همه خاصگیان و ندیمان نباشند سگبانان و ستوربانان نیز باشند و در مملکت همه به کار آیند و بجای خویش باندازه خویش همه زندگی کنند»^(۱۹۸) بنابراین جنید با این اعتقاد به مسکینان آرامش و به ارواح مقتدر خضوع می‌بخشد، و تعالی به کل اشیاء می‌دهد. به قول منسوب به انصاری در همین تفسیر:

«گرچه خوبی تو سوی زشت بخواری منگر کاندین ملک چون طائوس بکارست مگس عزیز شناس حال آن درویش که در مناجات گفته آلهی ارض بی محباً فان لم ترض بی محباً فارض بی عبداً فان لم ترض بی عبداً فارض بی کلباً»^(۱۹۹)

بنابراین هر چیزی برای آحاد نفوس معانی مختلفی می‌یابد، ضرب المثلی است که اطلاق بر حدیث نیز گشته: «حسنات الابرار سیئات المقربین». فی الجمله، آنچه که عزت است، برای نفوس مختلف در موردش فرق می‌کند و ذلت و زلت نیز به همین صورت است: «و گفت (جنید) زلت عالم میل است از حلال بحرام و زلت زاهد میل است از بقا بفنا و زلت عارف میل است از کریم به کرامت»^(۲۰۰) و حجاب راه نیز همیشه وجود دارد، اما جهت نفوس، معانی مختلفی می‌یابد:

«گفتند که می‌گویی حجاب بشر است نفس و خلق و دنیا گفت این سه حجاب عام است حجاب خاص سه است دید طاعت و دید ثواب و دید کرامت»^(۲۰۱) البته این امر به علّت منازل و مقامات سلوک است. در جایی امری محبوب و در موردی همان امر مردود است:

«چون قدرت معاینه گردد صاحب او نفس به کراهیت تواند زد و چون عظمت معاینه شود از نفس زدن منع کنند و چون هیبت معاینه شود آنجا کسی نفس زدن کافر شود»^(۲۰۲) و نیز: «صاحب تنظیم را نفس زدن تواند بود و آن نفس زدن ازو گناه نبود و نتواند که ازو باز ایستد و صاحب هیبت صاحب حمد است و این نزدیک او گناه بود و

تواند کی اینجا نفس زند^(۲۰۳)».

به خاطر این تفاوت مراتب و تباین ادراکات، لازم است که حقیقت بر صور تمثیل و حکایت بیان شود و آن هم بر قدر و اندازه مستمع، به عبارت دیگر سخن حق را به اندازه طاقت گوش دهنده باید گفت:

«اهل انس در خلوت و مناجات چیزها گویند که به نزدیک عام کفر نماید اگر عام آن را بشنوند ایشان را تکفیر کنند و ایشان در احوال خویش بر آن مزید یابند و هر چه گویند ایشان را احتمال کنند و لایق ایشان این بود^(۲۰۴)» او نیز سعی می کرد با تلامذه خود چنانچه از قبل گفته شد به همین روش رفتار نماید:

«جنید را پرسیدند که از تو مسئله ای می پرسند تو آن را جواب می گویی و همان مسئله را دیگری می پرسد جواب دیگر می گویی جنید گفت علی مقدار السایل الجواب^(۲۰۵)» به همین علت بوده که رسایل خود را بعد از مرگ برخی از کسانی که با او مکاتبه نمودند، از بین می برد^(۲۰۶) و تقیه روا می داشت^(۲۰۷). این که طاقت مستمع، حدود بیان قایل را تعیین می کند به نوعی ریشه از وحی و الهام دارد. حضرت مجتبی، بنقل از حضرت سیدالسادین و مولی العارفین، می فرموده است:

«انی لا کتم من علمی جواهر کی لایری الحق ذو جهل فیفتننا....
فرب جواهر علم ابوح به لقیل لی انت ممن یعبد الوثنا»

۱۱- کلامی در کلام:

در زمانی که جنید می زیست تقدّم و تحکّم عقاید متکلمین واضح و معلوم بود. چنانچه قبلاً مذکور شد، اولین مطلب که در عین حقیقت برای هر محققی که در قرن جنید می زیست لازم بوده، رجوع به علم کلام می باشد. چنان که خود جنید را نیز از فلاسفه و متکلمین محسوب نمودند قبلاً نیز نظر کعبی المعتزلی ذکر شد که:

«رایت لکم بیغداد شیخاً یقال له الجنید ما رأته عینی مثله کان الکتبة یحضر و نه لالفاظه و الفلاسفة لدقة کلامه و الشعر الفصاحة و المتکلمون لمعانیه و کلامه ناء عن فهمهم^(۲۰۸)» او چون نزد سری سقطی سلوک طریقت را فرا گرفت جانب حارث المحاسبی رفت حکایت زیر، توجه مشایخ بغداد علی الخصوص جنید را به علم کلام بیان نماید:

«حدثونا عن الجنيد قال كنت اذا قمت من عند سري السقطي قال لي اذا فارقتني من تجالس؟ فقلت الحارث المحاسبي فقال نعم خذ من علمه وادبه ودع عنك تشقيقه للكلام وردد علي المتكلمين قال فلمّا وليت سمعته يقول جعلك الله صاحب حديث صوفياً ولا جعلك صوفياً صاحب حديث...»^(۲۰۹) اما او نمی توانست تمام عقاید آنان را پذیرا باشد و علی الخصوص روش آنان را به کار بندد، چنان که ابن خلدون نقل می کند. «جنید به قومی گذشت که در میان ایشان برخی از متکلمان به افاضه در علم کلام پرداخته بودند آنگاه پرسید این گروه چه کسانی هستند گفتند آن ها گروهی باشند که خدا را با ادله از صفات حدوث و نشانه های نقص منزّه می سازند جنید گفت نفی عیب در جایی که عیب محال باشد خود عیب است» لیکن با همه این، علم کلام برای افراد مردم و طالبان علم فواید معتبری دارد، زیرا برای کسی که حافظ سنت است ندانستن استدلال های نظری درباره اثبات عقاید پسندیده نیست و خدا دوست مؤمنان است^(۲۱۰) البته قسمت اخیر، نظر خود ابن خلدون است و با آنچه در وصف جنید آمده نمی تواند صحیح باشد. جنید که در قرنی می زیست که عقاید مردم حول افکار متکلمین می گشت نمی توانست آنقدر با این علم بیگانه باشد که آنها را نشناسد، ولی نظر او نسبت به کلام باعث شد که چنین حکایتی برایش بسازند و به او منسوب دارند، او که در باب معرفه الله و توحید عقاید بدیعی عنوان نمود ناگزیر وقتی با متکلمین روبرو می شد، تقابل می نمود و با نیشخند به بطلان انحرافات متکلمین می پرداخت. چنانچه در حکایت فوق با جمله ای، اساس عقاید متکلمین را به بحث کشانیده است. هانری کربین^۱ در بحث فلسفه اسلامی، قسمت تصوف می نگارد:

«نکته اساسی دوم از اصول عقاید جنید در اصل عقیده به توحید به منزله پایه تجربه اتصال صوفیانه بروز می کند بی شک جنید بر این مسئله با همه پهناوری آن تسلط داشته و کتابی را سراسر به آن اختصاص داده است از نظر جنید توحید فقط عبارت از این نیست که یگانگی وجود الهی را مانند اهل کلام با دلایل عقلی اثبات نمایند بلکه عبارت است از محو شدن و فانی گشتن در ذات متعال الهی اگر اقتضای این امر، مشخص روحانیت رسمی و مسلم باشد گفتار امام ششم را به یاد می آورد که

1 - Henri Corbin.

به نزدیکان خود بارها تعلیم فرموده که چگونه در آیه قرآنی توجّه و تعمّق نمودم تا مانند آن کس که آیه به او وحی شده بود من نیز آن آیه را از همان ملک وحی استماع کردم^(۲۱۱)»، نفس دیگری چون برتلس^۱ در باب عقاید جنید و علم کلام او عنوان نموده است:

«جنید از مشایخ مشهور بغداد که سید الطایفه و طاووس الفقرا لقب داشت بیش از همه این تعلیمات را بسط داد، جنید که دارای دانستنی ژرف در الهیات و فلسفه بود منطقی می‌اندیشید و در نتیجه‌گیری بسیار بی‌باک و جسور بود چنانچه او هر گونه امکان انسانی را در انجام هر نوع خدمتی نفی می‌کرد زیرا کل العمل من عطائه یکون (هر عمل بنده فقط عطای بالا است) به همین دلیل نباید به پاداشی چشم داشت مطالعه الاعواض علی الطاعة من نسیان الفضل (نگریستن به پاداش در خور کسانی است که فضل او را فراموش کرده باشند) در اینجا یکسره به تعلیماتی نزدیک شده‌ایم که در آینده می‌بایست مقام شامخی در تاریخ تصوّف احراز کند می‌بینیم که چگونه تقویت منطق دایره فعالیت مشخص زاهد را تنگ و تنگ‌تر می‌کند در روزگار جنید امکان نداشت پرسیده نشود که پس انسان چگونه می‌تواند اطاعت خویش را از اراده الهی ابراز دارد؟ برای این پرسش تنها یک پاسخ می‌توانست باشد و آن حذف کامل اراده خویش، اعتراف صریح به ناچیز بودن خود و درک این امر که یگانه هستی واقعی، هستی الهی است. جنید می‌گوید اشرف المجالس و اعلاها الجلوس مع الفکر فی میدان التوحید یعنی هدفی که باید در راه رسیدن به آن کوشا بود تجلّی ظاهری عبادت و انجام تمام فرایض و غیره نبوده، بلکه فرو رفتن در اندیشه یگانگی خدا بدانسان است که در آن ژرفای اندیشه موجودیت انسان کاملاً محو و ناپدید می‌گردد و سعادت فراموشی وجود و سلب هرگونه حرکت نفسانی دست می‌دهد جنید از راه استنتاج منطقی از کل به جزء که در زمان معتزله با تکامل اصل احدیت مطلق یزدانی تشدید شده بود به چنین نتیجه‌ای رسید...^(۲۱۲)» لذا مسلّم است که جنید در مباحث علم کلام دارای تفنّن و تبخّری عالی بود، این گفته او در باب توحید:

«جنید را پرسیدند از توحید، گفت یقین است گفتند چگونه گفت آنک شناسی که

حرکات و سکناات خلق فعل خدای است که کسی را با او شریک نیست چون این به جای آوری شرط توحید به جای آوردی^(۲۱۳) به راستی چه تأثیر عمیقی در عقاید قرون بعد از او گذاشت. از این گرداب خطرناک راه به سوی وحدت وجود اگرچه مسیری است صعب و دشوار، اما بالاخره جنید طی طریق نموده است. عقاید مهمی نظیر «لون المألون انائه» و یا گفتار او در حدیث «کان الله و لم یکن معه من شیء و الآن یکون بمثل ما قد کان» که در آثار ابن عربی تحریر مجدد یافته، هر دو، این اندیشه را مسلم نمایند که نطفه وحدت وجود در کجا و کدامین رحم انعقاد یافته سپس نوزاد بالغی چون عقاید محیی الدین عربی را بوجود آورده، اگرچه آقای ابو العلا عفیفی نوشته اند:

«و لم یکن لمذهب وحدة الوجود وجود فی الاسلام فی صورة الکاملة قبل ابن عربی فهو الواضع الحقیقی لدعائمه و المؤسس لمدرسته و المفصل لمعانیه و مرامیه و المصور له بتلك الصورة النهائية التي اخذ بها كل من تكلّم فی هذا المذهب من المسلمين من بعده و من المبالغة التي لا مبرر لها ان نذهب الى ما ذهب اليه ألفرد فون کریمر فی قوله ان التصوف الاسلامی قد تحوّل فی نهاية القرن الثالث الهجری (یرید عصر ابی یزید البسطامی و الجنید و الحلاج) الى حركة دينية انصبغت بصبغة وحدة الوجود التي تغلغلت فيه و اصبحت من مقوماته فی العصور التالية^(۲۱۴)...» با مسامحه بسیار توأم است. اگرچه دامن بزرگان از این گونه مناقشات، آلوده نشود زیرا خود ایشان میلی به این مشاجرات نداشته اند اما به هر تقدیر باید چنین باوری داشت که این عقاید منشأ قبلی دارد، ادوارد براون^۱ می نویسد:

«بطور قطع فکر وحدت وجود نخست در اواخر قرن نهم و آغاز قرن دهم میلادی پیدا شد و پیدایش این فکر با ظهور دو تن از عرفا توأم بوده است یکی ابویزید (بایزید) بسطامی که از یک خانواده مجوس برخاست، نخستین کسی که در طایفه بایزید اسلام آورد جدّ وی بود که آدم نامیده می شد (دوم جنید بغدادی (به قول جامی او نیز ایرانی بود) و سید الطایفه لقب داشت... جنید گفته است غایت توحید انکار توحید است بنابراین با آمدن عرفای مزبور که صوفیه آنها را از بزرگترین شیوخ و مراثید خود می دانند طریقه دیگری به طریقه متصوّفه قدیم که عبارت از ترک علایق و توجّه به خدا

بود افزوده شد و آن وحدت وجود به طریقه افراطی و کامل بود این تحوّل در واقع امر طبیعی است نخست گذشتن از مرحله ایست که تنها خدا قابل دوست داشتن و موضوع اندیشه و تفکر بودن است و بشر مانند قلمی که بین انگشتان کاتب قرار گیرد صرفاً آلتی برای اجرای قدرت اوست و فقط زندگانی روحانی دارای اهمیت باشد آنگاه رسیدن به مرحله دیگریست که حقیقت یگانه از آن خدا و عالم ماده سراب و دنیای ظاهر سایه هستی است در واقع برای سیر این مرحله فقط گامی کوچک برداشته می شود این نکته شایان توجه است که بایزید و جنید هر دو ایرانی بودند و به احتمال بسیار پس از آنکه با آن شور و حرارت به تصوّف گرویدند افکاری که مدّت ها در ایران وجود داشت و خاصّ این سرزمین بود وارد تصوّف کردند زیرا عرفای ایران بودند که با طول و تفصیل فوق العاده تصوّف را از جنبه وحدت وجود بسط و توسعه دادند...^(۲۱۵)

اقوال جنید در این زمینه فراوان است نظیر این که خدای تعالی: «سی سال به زبان جنید با جنید سخن گفت و جنید در میان نه و خلق را خبر نه»^(۲۱۶) و یا «نقلست که یک روز کسی پیش جنید آمد و گفت ساعتی حاضر باش، سخنی گویم جنید گفت ای عزیز تواز من چیزی می طلبی که مدتی است تا من می طلبم و می خواهم که با حق تعالی یک نفس حاضر بشوم نیافتم این ساعت به تو حاضر چون توانم شد»^(۲۱۷).

۱۲- سخنی دیگر:

در مباحث فوق برخی از عقاید و اقوال جنید معلوم و مفهوم گشت اما در این نکته که او خود عقایدش را از چه سرچشمه گرفته و در تحوّل عقایدش از چه مأخذ و مصادری تأخّر یافته، افکار مختلف ابراز شده است. مرحوم استاد سعید نفیسی می نویسد:

«فلسفه وحدت وجود در تصوّف ایران و هند مأخوذ از فلسفه هندی است که تعبیر آن این است که رنگ آب رنگ ظرف آن است این جمله را به جنید نسبت داده اند که لون المألون اناؤه و برعکس این جمله معروف زبان تازیست که کل اناء یترشح بمافیه»^(۲۱۸) نفیسی، خود، نیز با افکار ماکس هورتن^۱ به چنین باوری رسیده است:

1 - Max Horten.

«ماکس هورتن معتقد است که که آراء هندوان و مذاهب برهمنان در سخنان حلاج و بعضی از دیگر متصوفه چون بایزید و جنید تأثیر قوی یافته است»^(۲۱۹) «نیکلسون^۱ آراء فلاسفه مسیحی را در عقاید جنید یافته: «همین نظریه توحید بود که توسط جنید بغدادی در آنسوی درهای بسته و در خلوت تعلیم داده می شد و شاگرد او حلاج معروف ممکن است که از او این مسأله را شنیده باشد اندیشه جدید در باب شخصیت الهی از عقیده تثلیث مسیحیت نشأت یافته...»^(۲۲۰).

حتی پیرو او قاسم غنی، جنید را از خاندان مسیحی معرفی می کند.^(۲۲۱) چنانچه اشاره شد برخی مانند ادوارد براون، این افکار را مأخوذ از ایران باستان دانند و عده ای نیز بر این گمان اند که عقاید جنید مأخوذ از فلوطین است، به نظر دکتر عبدالقادر جنید بغدادی متأثر از نوافلاطونیان بوده است و حتی وی را با فلوطین مقایسه می کند.^(۲۲۲) استاد پورجوادی نیز بر طبق مأخذ خود یعنی کتاب دکتر عبدالقادر درباره جنید، در رساله ای که در باب افلوطین مرقوم داشته می نویسد: «کتاب اثولوجیا و به طور کلی آراء افلوطین نه تنها الهام بخش بسیاری از فلاسفه بود بلکه به عقیده برخی از محققین، صوفیه و عرفا نیز از این کتاب و معانی آن الهام گرفتند علاوه بر این کتاب و آثار دیگر نوافلاطونیان تعالیم شفاهی ایشان احتمالاً به گوش صوفیه رسیده است... در رسایل جنید بغدادی هم شباهت هایی با این فلسفه دیده می شود».^(۲۲۳)

دکتر عبدالقادر در کتاب خود در بخش عقاید جنید، ابتدا مختصر و مجملی از عقاید افلوطین طرح و سپس به بحث مقایسه ای بین او و جنید می پردازد، او در باب مشاهده و فنا فی الله و توحید این مقایسه را روا می داند.^(۲۲۴) و این تأثیر را عمیق و حتمی می بیند. نکات تاریخی مذکور در صفحات قبل تمام این تأثیرات را چه از مأخذ هندی و ایرانی و چه بودائی و نوافلاطونی تأیید می کند با این همه باید هم صدا با دکتر پورجوادی گفت:

«در اینجا بدون اینکه بخواهیم فکر آشنایی بعضی از صوفیان با کتاب های نوافلاطونیان و یا حتی تماس مستقیم ایشان با مصلحان این مکتب باشیم باید یک نکته مهم را یادآور شویم و آن استغنا و استقلال تصوف و عرفان اسلامی از همه مکاتب

فلسفی و نحله‌های یونانی و به طور کلی غیر اسلامی است برخی از مستشرقین همین قدر که در کتابهای بعضی از صوفیه به الفاظ و معانی از قبیل فیض و فیضان واحد و عقل و مسایلی چون نفس یا روح پیش از تعلق آن به بدن و پس از آن بر خورده‌اند بی‌درنگ حکم کرده‌اند که نحله نوافلاطونی در تصوّف و عرفان اسلامی تأثیر گذاشته است این نوع ادّعاها یا از روی عناد است یا جهل یا شتابزدگی چه همه این اصطلاحات و معانی و نظایر آنها مبتنی بر کتاب و سنت است،...»^(۲۲۵).

اما نکته‌ای باید افزود، اندیشه انسان را محدود به حدودی نتوان نمود تعصب در آب و خاک را حاکم بر عالم عرفان نشاید کرد. و اقتباس در عوالم روح را سزا نباید دانست و چون برای وحدت ارواح، بقای آن اعتراف شود و اگر تقدّم روح بر جسم به این شیوه مقبول گردد، نسبت دادن این طایر قدسی به خاکدان ترابی و شناختن این طیور الهی به سجون و زندان‌های ظلمانی و بشری روا نباشد. از این بابت، اگر (چنانچه قبلاً ذکر شد) اخذ و اقتباس نمودن کمال عقاید، خود کمالی محسوب نگردد، سزا نیست که نقص باشد تا بخواهند از آن دفاع کنند و رفع تهمت نمایند. به قول مولانا: «کار پاکان را قیاس از خود مگیر» ساحت عرفای کامل را تقدیس باید نمود و حرمت نگاه داشت و تأمل و تأنی کرد و با استمداد از ارواح مُفیضة آنان، ایشان را شناخت. جنید را نیز باید چنین انگاشت ولی باید دانست که او نیز کاملاً به عصمت حق تعالی نرسید و معصوم نگشت، قضاوت راجع به او نباید با تعصب انجام گیرد که این عمل با روح این رساله منافات دارد. پس به کمک اقوال او و افکار او باید راه به ساحت او برد که بخش سوّم این کتاب همین را عهده‌دار است.

پاورقی‌ها و یادداشت‌ها

- ۱- ر.ک - ص ۴۷ و ص ۱۲۴ جستجو در تصوف ایران.
- ۲- ر.ک - به سوی سیمرغ - مقدمه.
- ۳- ص ۱۰۳ سه حکیم مسلمان - سیدحسین نصر - ترجمه احمد آرام.
- ۴- ص ۲۸۴ شکوه شمس - آن ماری شمیل - ترجمه حسن لاهوتی.
- ۵- ر.ک - بسوی سیمرغ.
- ۶- ر.ک - به بخش اول.
- ۷- ص ۱۸ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۸- ص ۲۸۴ شکوه شمس.
- ۹- ص ۱۱۲ ترجمه رساله قشیریه.
- ۱۰- ص ۲۳۰ کشف المحجوب هجویری. + ص ۱۳۹ روضات الجنان.
- ۱۱- ص ۱۹۳ عوارف المعارف ترجمه.
- ۱۲- ص ۱۳۶ مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه.
- ۱۳- ص ۲۵۹ فرهنگ اشعار حافظ - احمدعلی رجایی بخارانی.
- ۱۴- ص ۱۴۸۷ شرح التمرغ لمذهب التصوف ج ۴.
- ۱۵- ر.ک. قبلی.
- ۱۶- ص ۲۳۲ کشف المحجوب هجویری.
- ۱۷- ص ۱۴۹۳ شرح التمرغ ج ۴.
- ۱۸- ص ۱۳۶ مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه.
- ۱۹- ص ۴۱ سلطان طریقت - نصرالله بروجوادی.
- ۲۰- ص ۳۹۳ تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه - ج ۴. ترجمه حسن انوشه.
- ۲۱- ص ۳۴۱ تاریخ اسلام در ایران - بطروشفسکی.
- ۲۲- ص ۲۶۴ - ۲۶۳ تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ج ۱.
- ۲۳- ص ۲۷ کشف المحجوب هجویری.
- ۲۴- ص ۶۸ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۲۵- ص ۲۰۴ - ۲۰۳ کشف الاسرار و عدة الابرار ج ۶. ص ۱۵۵ طبقات الصوفیه.
- ۲۶- ص ۲۶ کشف المحجوب هجویری.
- ۲۷- همان.
- ۲۸- ص ۱۵۵ طبقات الصوفیه انصاری.
- ۲۹- ص ۳۲۱ کشف المحجوب هجویری.
- ۳۰- ص ۳۲۱ قبلی.
- ۳۱- قبلی.
- ۳۲- ص ۹۲ ترجمه رساله قشیریه.

۳۳- ص ۲۲۶- ۲۲۵ کشف المحجوب هجویری + ص ۲۱۲ تاریخ تصوّف السلام دکتر غنی.

۳۴- ص ۲۲۵ قبلی.

۳۵- ر.ک. به مأخذ قول شماره ۸۶ بخش ۳.

۳۶- ر.ک. به مأخذ قول شماره ۸۵ بخش ۳.

۳۷- ص ۳۸۱ کشف المحجوب هجویری.

۳۸- قبلی.

۳۹- قبلی. + ص ۲۲۷- ۲۲۴ تاریخ تصوّف در اسلام دکتر غنی.

۴۰- ر.ک. شماره ۲۰۴ بخش ۳.

۴۱- ر.ک. شماره ۲۰۵ بخش ۳.

۴۲- ص ۳۹۲ کشف المحجوب هجویری.

۴۳- ص ۵۴۰ کشف المحجوب هجویری.

۴۴- همان.

۴۵- ر.ک. به شماره ۳۱۶ بخش ۳.

۴۶- ص ۳۶۸ کشف المحجوب هجویری.

۴۷- ص ۴۰۲- ۴۰۱ شرح التعرف لمذهب التصوف ج ۱.

۴۸- ص ۷۹۳ شرح التعرف لمذهب التصوف ج ۲.

۴۹- ص ۸۳۵ قبلی.

۵۰- ص ۸۳۵ قبلی.

۵۱- قبلی.

۵۲- ص ۱۶۱۳ شرح التعرف لمذهب التصوف ج ۴.

۵۳- ر.ک. شماره ۱۵- بخش ۳.

۵۴- ر.ک. شماره ۱- بخش ۳.

۵۴۸- ر.ک. شماره ۲۰.

۵۵- ر.ک. شماره ۱۹ بخش ۲ + شماره ۳ همان.

۵۶- ر.ک. شماره ۱۱ بخش ۲ + شماره ۳ همان.

۵۷- ر.ک. شرح فصوص الحکم - به اهتمام ابوالعلاء عقیفی، افست - طهران.

۵۸- ر.ک. شماره ۱۲۰ بخش ۲.

۵۹- ر.ک. شماره ۱۶ بخش ۲.

۶۰- ر.ک. شماره ۳ بخش ۲.

۶۱- ر.ک. شماره ۱۷.

۶۲- ر.ک. شماره ۸.

۶۳- ر.ک. شماره ۱۴.

۶۴- ر.ک. شماره ۲۴.

۶۵- ر.ک. شماره ۳۲.

۶۶- ر.ک. شماره ۳۲.

۶۷- ر.ک. شماره ۲۹.

۶۸- ر.ک. شماره ۳۵.

۶۹- ر.ک. شماره ۳۰.

- ۷۰- ر.ک. شماره ۳۶.
 ۷۱- ر.ک. شماره ۳۸.
 ۷۲- ر.ک. شماره ۳۸.
 ۷۳- ر.ک. شماره ۳۹.
 ۷۴- ر.ک. شماره ۴۱.
 ۷۵- ر.ک. شماره ۵۰.
 ۷۶- ر.ک. شماره ۵۱.
 ۷۷- ر.ک. شماره ۵۳.
 ۷۸- ر.ک. شماره ۵۷.
 ۷۹- ر.ک. شماره ۵۶.
 ۸۰- ر.ک. شماره ۵۵.
 ۸۱- ر.ک. شماره ۵۴.
 ۸۲- ر.ک. شماره ۵۸.
 ۸۳- ر.ک. شماره ۵۹.
 ۸۴- ر.ک. شماره ۶۱.
 ۸۵- ر.ک. شماره ۷۱.
 ۸۶- ر.ک. شماره ۷۱.
 ۸۷- ر.ک. شماره ۶۸.
 ۸۸- ر.ک. شماره ۶۷.
 ۸۹- ر.ک. شماره ۷۳.
 ۹۰- ر.ک. شماره ۷۴ بخش ۳.
 ۹۱- ر.ک. شماره ۷۵ بخش ۳.
 ۹۲- ر.ک. شماره ۷۸ بخش ۳.
 ۹۳- ر.ک. شماره ۸۱ بخش ۳.
 ۹۴- ر.ک. شماره ۷۹ بخش ۳.
 ۹۵- ص ۸۸۴ سرنی ج ۲ - حاشیه.
 ۹۶- ص ۲۴۶ التصفیه فی احوال المتصوفه (صوفی نامه)
 ۹۷- ص ۶- ۲۴۵- قبلی.
 ۹۸- ص ۶۴۸ خدمات متقابل ایران و اسلام - مطهری.
 ۹۹- ص ۱۰ تذکرة الاولیاء ج ۲.
 ۱۰۰- ص ۳۵۹ کشکول شیخ بهایی ج ۱ ترجمه.
 ۱۰۱- ص ۶۳۲ مقدمه ابن خلدون ج ۱ ترجمه.
 ۱۰۲- ص ۳۲۵- ۳۲۴ کتاب اللمع فی التصوف.
 ۱۰۳- ص ۳۱۵ قبلی.
 ۱۰۴- ص ۱۲۰ اسلام و تصوف - نیکلسون - ترجمه مدرس نهاوندی.
 ۱۰۵- ص ۷۷ رساله سپهسلار - زندگینامه مولوی - به اهتمام، سعید نفیسی.
 ۱۰۶- ص ۶۶۳ - ترجمه رساله قشیریه.
 ۱۰۷- ص ۶۴ کشف المحجوب مجویری.
- A ۷۶- ص ۲- ۱۹۱ الجانب الغربی - شیخ مکی - به اهتمام
 نجیب مسایل هروی - مولا - ۱۳۶۴.
 B ۷۶- ص ۶۱ اشعة اللمعات - جامی
 C ۷۶- ص ۲۶۰ شرح فصوص الحکم ج ۱ - خوارزمی.
 D ۷۶- ص ۶۵ مفاتیح الغیب - ملاصدرا - به اهتمام محمد
 خواجهی مؤسسه مطالعات فرهنگی
 E ۷۶- ص ۶۰ یادداشت‌هایی در باب فصوص الحکم -
 نیکلسون - ترجمه او انسیان انتشارات دانشگاه، طهران -
 ۱۳۶۳.
 F ۷۶- ص ۱۸۴ اسلام و تصوف - نیکلسون - نهاوندی زواری -
 ۱۳۴۱
 G ۷۶- ص ۷۳۱ و ۷۴۵ سرنی ج ۲ - زرین کوب -
 انتشارات علمی - ج ۱ - ۱۳۶۴.

- ۱۰۸- ص ۶۴۸ خدمات متقابل ایران و اسلام - مطهری.
 ۱۰۹- ص ۹۳ روزبهان نامه.
 ۱۱۰- ص ۳۱۱- قبل.
 ۱۱۱- ص ۱۶۲- ۱۵۸ شرح شطحیات روزبهان قبل.
 ۱۱۲- ص ۳۵ الجانب الغربی - شیخ مکی.
 ۱۱۳- ص ۶۲ رساله سپهسالار.
 ۱۱۴- ص ۲۱۸ حاشیه رساله سپهسالار.
 ۱۱۵- ص ۳۰۶ مرصاد العباد - نجم الدین رازی - به اهتمام محمدامین ریاحی - انتشارات علمی و فرهنگی - چاپ ۲- ۱۳۶۶.
 ۱۱۶- ص ۳۲۱ قبل.
 ۱۱۷- ص ۲۴۷ بعد مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه.
 ۱۱۸- ص ۱۶۰ ترجمه آداب المریدین
 ۱۱۸A - ص ۲۵۷ اوراد الاحباب ج ۲.
 ۱۱۹- ص ۱۱۰۹ شرح التعرف لمذهب التصوف ج ۳.
 ۱۲۰- ص ۲۵۹ اوراد الاحباب ج ۲.
 ۱۲۱- ص ۱۶ تذکره الاولیاء ج ۲.
 ۱۲۲- ص ۲۰۶- ۲۰۵ مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه.
 ۱۲۳- ص ۲۳۷ ترجمه رساله قشیریه.
 ۱۲۴- ص ۲۶۳ طبقات الشافعیة الکبری ج ۲.
 ۱۲۵- ص ۲۴۷ تاریخ بغداد ج ۷.
 ۱۲۶- ص ۱۶۱ ترجمه آداب المریدین.
 ۱۲۷- ص ۴۷- ۴۶ کشف المحجوب هجویری.
 ۱۲۸- ص ۵۳۴ کشف المحجوب هجویری.
 ۱۲۹- ص ۱۳۲ ترجمه آداب المریدین.
 ۱۳۰- ص ۱۷۱ شرح التعرف لمذهب التصوف ج ۱.
 ۱۳۱- ر. ک. تصوف اسلامی رابطه انسان و خدا - نیکلسون - ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی - توس - ۱۳۵۸.
 ۱۳۲- ر. ک. - سلطان طریقت - نصرالله پورجوادی - انتشارات آگاه چاپ اول.
 ۱۳۳- ص ۷۰۹- ۷۰۸ ترجمه رساله قشیریه.
 ۱۳۴- ص ۱۱۴ - تذکره الاولیاء ج ۲.
 ۱۳۵- ص ۹۲ شرح التعرف لمذهب التصوف ج ۱.
 ۱۳۶- ص ۱۶۳ کشف المحجوب هجویری.
 ۱۳۷- ص ۴۷- ۴۶ سلطان طریقت - نصرالله پورجوادی.
 ۱۳۸- ص ۱۷۵ تعلیقات تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا - نیکلسون - ترجمه کدکنی.
 ۱۳۹- ص ۱۴ تذکره الاولیاء ج ۲.
 ۱۴۰- ص ۲۴۶ تاریخ بغداد ج ۷.
 ۱۴۱- ص ۱۶ تصوف مکتب صوفی در اسلام و عرفان - محمد حسین کیاوند - چاپ اول - ۱۳۶۶ - انتشارات عطّار. بنقل از برهان المساکین.
 ۱۴۲- ص ۱۴ تذکره الاولیاء ج ۲.

- ۱۴۳- ص ۱۹۰-۱۱۹ اوراد الاحباب ج ۲.
- ۱۴۴- ص ۹۲ شرح التعرف لمذهب التصوف ج ۱.
- ۱۴۵- سورة اعراف آیه ۱۷۲.
- ۱۴۶- ص ۱۵۹ مجموعه آثار شیخ محمود شبستری - سعادتنامه - بهمت صمد موحد.
- ۱۴۷- ص ۳۵۰ شکوه شمس - ترجمه.
- ۱۴۸- ص ۲۱۷ قبلی.
- ۱۴۹- ص ۵۴۳ حوارف المعارف، عربی.
- ۱۵۰- ص ۱۲۱ تشیع و تصوف ترجمه.
- ۱۵۱- ص ۶۰۹ کشف الاسرار و عدة الابرار ج ۳.
- ۱۵۲- ص ۱۲۰ مشرب الارواح - روزبهان بقلی.
- ۱۵۳- ص ۱۸۹-۱۹۰ مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.
- ۱۵۴- همان.
- ۱۵۵- ص ۶۰۰ ترجمه رساله قشیریه.
- ۱۵۶- ص ۳۲ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۱۵۷- ص ۳۹۲ تاریخ تصوف در اسلام - قاسم غنی + ص ۳۱۴ تصوف در اسلام - دکتر کیایی نژاد.
- ۱۵۸- ص ۲۴۰ سلطان طریقت.
- ۱۵۹- ص ۲۱۶ طبقات الصوفیه انصاری.
- ۱۶۰- ص ۱۹۱ مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة و ر.ک. شماره ۲۷۳ بخش ۳.
- ۱۶۱- ر.ک. شماره ۲۷۲ بخش ۳.
- ۱۶۲- ر.ک. شماره ۲۷۴ بخش ۳.
- ۱۶۳- ر.ک. شماره ۲۷۱ بخش ۳.
- ۱۶۴- ر.ک. فصل ۵ بخش اول.
- ۱۶۵- ص ۵۳۳ کشف المحجوب هجویری.
- ۱۶۶- ص ۲۶۱ طبقات الشافعیة الكبرى ج ۲.
- ۱۶۷- ص ۲۳۵ صفة الصفوة ج ۲ + ص ۱۰۶-۱۰۵ المنتظم و تاریخ الملوک و الامم ج ۶.
- ۱۶۸- ص ۲۴۲ تاریخ بغداد ج ۷.
- ۱۶۹- ص ۲۶۱ طبقات الشافعیة الكبرى ج ۲ + ص ۲۳۵ صفة الصفوة ج ۲.
- + ص ۲۴۳ تاریخ بغداد ج ۷ + ص ۱۰۶-۱۰۵ المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم ج ۶.
- ۱۷۰- تمام مأخذ فوق و قبلی.
- ۱۷۱- ص ۲۶ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۱۷۲- ص ۲۲ قبلی.
- ۱۷۲A- ص ۱۰۰ فصوص الحکم - ابن عربی - قسمت
- تعلیقات آقای ابوالعلا عینی - انتشارات الزهراء.
- ۱۷۳- ص ۱۵۸ روزبهان نامہ -
- روح الجنان.
- ۱۷۴- ص ۲۴ روزبهان نامہ - روح الجنان.
- ۱۷۵- ص ۱۵۵ مشرب الارواح روزبهان بقلی.
- ۱۷۶- ص ۲۷۳ کشف المحجوب هجویری.
- ۱۷۷- ص ۲۶۱ طبقات الشافعیة الكبرى ج ۲ + ص ۲۳۶ صفة الصفوة ج ۲. ص ۲۴۷ تاریخ بغداد ج ۷.
- ۱۷۸- ص ۲۱- تذکرة الاولیاء ج ۲.

- ۱۷۹- ص ۲۶۲ طبقات الشافعية الكبرى ج ۲.
- ۱۸۰- ص ۲۳۷- ۲۳۶ صفة الصفوة ج ۲.
- ۱۸۱- ص ۱۶- تذكرة الاولياء ج ۲.
- ۱۸۲- ص ۳- ۲۹۹ تعليقات زندگینامه سپهسالار - توسط سعید نفیسی
- ۱۸۳- ص ۹۳۶ شرح التعرف لمذهب التصوف ج ۳.
- ۱۸۴- ص ۲۶۳ طبقات الشافعية الكبرى ج ۲.
- ۱۸۵- ص ۹۶۹ شرح التعرف ج ۳.
- ۱۸۶- ص ۲۷۹ تعليقات حذیفه سنایی - مدرس رضوی.
- ۱۸۷- ر.ک. شماره ۲۹۲ بخش ۳.
- ۱۸۸- ر.ک. شماره ۲۹۳ بخش ۳.
- ۱۸۹- ر.ک. مأخذ شماره ۲۹۴ بخش ۳.
- ۱۹۰- ص ۹۴ ترجمه آداب المريدين.
- ۱۹۱- ر.ک. مأخذ شماره ۲۹۷ بخش ۳.
- ۱۹۲- ص ۵۳۱ تاریخ ادبی ایران ج ۱ ترجمه علی پاشا صالح.
- ۱۹۳- ر.ک. مأخذ شماره ۳۰۹ بخش ۳.
- ۱۹۴- ر.ک. مأخذ شماره ۳۱۳ بخش ۳.
- ۱۹۵- ص ۲۱۲ التصفيه فی احوال المتصوفة صوفی نامه - عبادی - به اهتمام غلامحسین یوسفی - بنیاد فرهنگ ایران - ۱۳۴۷.
- ۱۹۶- ص ۱۹۳ مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.
- ۱۹۷- ص ۵۴ مقالات - شمس تبریزی.
- ۱۹۸- ص ۲۵۷ کشف الاسرار و عدة الابرار ج ۲.
- ۱۹۹- ص ۲۵۷ قبلی.
- ۲۰۰- ص ۳۵ تذكرة الاولیاء ج ۲.
- ۲۰۱- ص ۳۴ قبلی.
- ۲۰۲- ص ۲۳ قبلی.
- ۲۰۳- ص ۲۳ قبلی.
- ۲۰۴- ص ۳۵۳ تاریخ تصوف در اسلام ج ۲ - دکتر قاسم غنی.
- ۲۰۵- ص ۵۷ اوراد الاحیاء ج ۲. + ص ۸۲ ترجمه آداب المريدين.
- ۲۰۶- ص ۱۰ تذكرة الاولیاء ج ۲.
- ۲۰۷- ص ۲۵۲- ۲۵۵ همبستگی میان تشیع و تصوف.
- ۲۰۸- شذرات الذهب ج ۲ ص ۲۳۸- ۲۳۳.
- ۲۰۹- ص ۳۲۲ قوت القلوب ج ۱.
- ۲۱۰- ص ۹۵۰ مقدمة ابن خلدون ج ۱ ترجمه.
- ۲۱۱- ص ۲۶۱ تاریخ فلسفه اسلامی - کرین - ترجمه.
- ۲۱۲- ص ۳۳ تصوف و ادبیات تصوف - برتلس - ترجمه.
- ۲۱۳- ص ۳۳ تذكرة الاولیاء ج ۲.
- ۲۱۴- ص ۲۵ مقدمه فصوص الحکم - بهمت و قلم ابوالعلاء عقیفی.
- ۲۱۵- ص ۶۲۵ تاریخ ادبی ایران ج ۱ - ترجمه.

- ۲۱۶- ص ۱۰ تذکرة الاولیاء ج ۲.
 ۲۱۷- ص ۱۲ قبلی.
 ۲۱۸- ص ۲۲۲ سرچشمه تصوف.
 ۲۱۹- ص ۱۳ ارزش میراث صوفیه.
 ۲۲۰- ص ۲۳ تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا.
 ۲۲۱- ر.ک. تاریخ تصوف در اسلام ج ۲.
 ۲۲۲- ص ۸۸ تشیع و تصوف.
 ۲۲۳- ص ۱۱۷ درآمدی به فلسفه افلوطین - پورجوادی - چاپ ۲ - مرکز نشر دانشگاهی - ۱۳۶۴.
 ۲۲۴- P. 104 - 110 - The Life, Personality and writings of Al - Junayd,
 ۲۲۵- ص ۱۱۸ - ۱۱۷ درآمدی به فلسفه افلوطین.

بخش (۳)

آثار و نوشته‌های جنید

آثار و نوشته‌های جنید

در این بخش، گزیده‌ای از گفته‌ها و آثار باقی‌مانده از جنید درج می‌شود. بدیهی است، آنچه در این بخش می‌آید، برگرفته از کتب صوفیان متأخرتر از جنید است. تا کنون آثار جنید، یک‌جا جمع و نشر نشده و با توجه به آنکه بسیاری از آثار صوفیان، هنوز به طبع نرسیده است، احصاء و شمارش تمامی اقوال جنید امکان‌پذیر نیست. لذا، آنچه مؤلف می‌توانست از گفته‌های جنید در نوشته‌های صوفیان و عارفان بیابد، استخراج و آن‌ها را در پنج فصل مرتب ساخت.

فصل اول، مربوط به گفته‌ها و جمله‌های کوتاه و نقل قول‌هایی است که اغلب نویسندگان صوفی مشرب، یا بزرگان ادب، به زبان فارسی و عربی در کتاب‌های خویش، از جنید نقل کرده‌اند. اینان، این‌گونه گفته‌های جنید را جهت تبرک یا تأیید نظریات خود در آثار خویش آورده‌اند. واضح است که مأخذ تمامی این اقوال به درستی معلوم نیست و قدمت تاریخی کتابها در یافتن مأخذ اصلی کمک چندانی نمی‌کند. اما قدیمی‌ترین آن‌ها عبارتند از حلیۃ الاولیاء، تاریخ بغداد و کشف‌المحجوب هجویری. اما با این همه، گفته‌ها و جمله‌هایی از جنید در دست است که به منابع فوق محدود نمی‌شود، مؤلف، این گفته‌های جنید را ثبت و سپس تبویب نمود. او تا حدّ

مقدور عین گفته‌ها و اگر ترجمه فارسی آن را بعضاً یافت، همگی را جمع و منتقل ساخت و اگر برای یک جمله، در چند جای نشان یافت، به برخی از آن‌ها نیز اشاره نمود. معدودی از این اقوال به عده‌ای دیگر از مشاهیر صوفیه، نسبت داده شده که به این موارد نیز، مؤلف، اشاراتی دارد. اکمال نهایی این فصل از میراث جنید، منوط و مشروط به مطالعه تمامی منابع و آثار صوفیانه یا غیر صوفیانه است که به صورت چاپی یا خطی در دست می‌باشد.

فصل دوم به مقام مناجات در نزد جنید و نیز مناجات‌هایی که از جنید مأثور است، اختصاص دارد. این دُعاها و مناجات‌ها بسیار دلکش، زیبا و الهی است. رسیدن به مرتبه مناجات یکی از کمالات بزرگان دین است که البته حتی بسیاری از مشایخ صوفیه را به آن راهی نیست. این مناجات‌ها نیز برگرفته از اهم و اقدم کتب صوفیانه است. فصل سوم به مقام شعر در نزد جنید می‌پردازد. این که آیا جنید شاعر بوده و شعر می‌گفته، به درستی معلوم نیست و خود محتاج تحقیق است. اما تفنّن و احاطه مسلّم جنید بر ادبیات عرب عصر خویش بی‌نظیر است. چنان که استناداتی که از شعر و شعرا در آثار و گفته‌های خویش نموده، این امر را بدیهی می‌سازد. اگرچه بسیاری از اشعار مندرج در این فصل واقعاً از جنید است، اما تا به حال در هیچ یک از آثار اهل تصوّف اشاره‌ای به دیوان اشعار جنید نشده است و یا مؤلف را از آن اطلاعی نیست. ولی این خود نشان می‌دهد که جنید را شاعر به معنای واقعی آن نمی‌توان دانست. بلکه احتمالاً و به ندرت شعر می‌گفته ولی به شعر و شعراء علاقه بسیار داشته است. استقصای کامل در آثار ارباب تصوّف، می‌تواند، برخی از اشعار جنید را معلوم دارد.

فصل چهارم شامل برخی از نامه‌های جنید است. از آنجا که جنید شاگردان و دوستان بسیاری داشته، با اغلب آنها مکاتبه می‌کرده است لذا مؤلفین صوفی به عده‌ای از این نامه‌ها اشاره کرده‌اند. این بخش نیز برگرفته از آثار پراکنده اهل تصوّف است و مستقیماً در رساله مستقلی جمع‌آوری نشده است.

آخرین فصل، اشاره به رسایل جنید دارد. این رسایل، در مجموعه خطی در کتابخانه ملی پاشا ترکیه به شماره ۱۳۷۴ ضبط و میکروفیلم آن تحت شماره ۶۶۶ در کتابخانه دانشگاه طهران موجود است. این مجموعه، جُنْگی است از منتخبات آثار افرادی چون خراز و جنید، که آثار مربوط به جنید را در همین مجموعه برای نخستین

بار دکتر عبدالقادر تصحیح نموده و همراه ترجمه انگلیسی آن به چاپ رسانیده است. اگرچه تصحیح عالمانه ایشان قابل تقدیر است ولی ترجمه انگلیسی آن خالی از لغزش نمی‌باشد و وفاداری به متن اصلی را نیز ندارد. این فصل پنجم تماماً برگرفته از اهتمام استادانه دکتر عبدالقادر است که عیناً از روی چاپ ایشان انجام شد. این رسایل، حاکی از احاطه کم‌نظیر جنید بر علوم و معارف عصر خود می‌باشد. اگرچه توصیه‌های جنید به شاگردانش و مطالب خصوصی نیز در آن درج است، اما نکته‌های لطیف و زیبا دربارهٔ اهمّ مسایل عرفانی را در خود دارد. مطالعه این بخش نکته‌های مفیدی در تاریخ تحوّل عرفان و فلسفه و تصوّف را می‌نمایاند.

ترجمه فارسی این رسایل را مؤلف همراه با ترجمه فارسی آثار دیگری از ارباب اهل تصوّف در دست دارد که به موقع خود ارائه خواهد شد.

فصل اوّل

گفته‌های کوتاه

الف - معرفة الله - توحید

- ۱ - «جنید رحمة الله عليه گفت: کلّ ما خطر ببالک و الله بخلاف ذلك»^(۱).
- ۲ - «مَنْ عرف الله کلّ لسانه»^(۲) که هجویری چنین ترجمه نموده: «آنک بدل حق را بشناخت زبانش از بیان باز ماند»^(۳) عطار در تذکرة الاولیا در شرح احوال بایزید نگاشته:

«شیخ (بایزید) را گفتند: سهل عبدالله در معرفة سخن گوید گفت سهل برکناره دریا رفته و در گرداب افتاده - گفتند: ای شیخ، آنکه در بحر غرق شود حال او چون بود؟ گفت: بساط گفت و گوی در نوردد که من عرف الله کل لسانه»^(۴)

استاد فروزانفر در شرح بیت مثنوی مولوی:

لفظ در معنی همشیرنارسان زان پیمبر گفت قد کلّ اللسان

می نویسد: (مراد روایت ذیل است که در جامع الصغیر آمده:

«من اتقی الله کلّ لسانه و لم یشف غیظه» یا روایت زیر که در شرح خواجه ایوب

آمده: «من عرف الله كل لسانه»^(۵)

استاد نذیر احمد در تعلیقات مکاتیب سنایی می نویسد که بنا به نقل خواجه گیسو دراز قول فوق از احادیث نبوی است: «كما قال النبي (ص): من عرف الله كل لسانه»^(۶) استاد مدرّس رضوی نیز گفته مزبور را از قول جنید دانسته و استنادش کتاب هجویری است^(۶A).

۳- «قال سيّد الطائفة شيخ جنيد قدس الله روحه العزيز: وارض تحلو منك حتى تعالوا يطلبونك في السماء تراهم ينظرون اليك وهم لا ينصرون من العما»^(۷).

۴- جنید گوید: «يا معشر الفقراء انكم انما تعرفون بالله و تكرمون الله فانظروا كيف تكونون مع الله اذا خلوت به»^(۸) که هجویری چنین ترجمه نموده:

«ای شما که درویشانید شما را به خداوند شما شناسند و از برای ویراکرامت کنند بنگرید تا اندر خلأ با وی چگونه باشید»^(۹).

۵- جنید گوید: «اساس الکفر قیاسک علی مراد نفسک»^(۱۰) که هجویری به فارسی نگاشته: «بناء کفر قیام بنده باشد بر مراد تن خود...»^(۱۱).

۶- «پیر طریقت جنید قدس الله روحه گفت - من قال بلسانه الله و فی قلبه غیر الله، فخصمه فی الدارين الله»^(۱۲) که رشیدالدین میبدی چنین به فارسی آورده: «کسی که بر زبان یاد الله دارد و به نام وی نازد، آنگه دل خویش با مهر غیری پردازد به جلال و عزّ بار خدا که فردا در مقام سیاست تازیانه عتاب بدو رسد و خصم او الله بود»^(۱۳).

۷- «قال الجنید: (لا يبلغ احد درج الحقيقة حتى يشهد الف صديق بأنه زنديق) و ذلك لانهم يعلمون من الله ما لا يعلمه غيره»^(۱۴).

۸- و این است معنی قول جنید در وقتی که از او پرسیدند که خدا را به چه چیز بشناختی؟ گفت به وارداتی که بر قلب وارد گردید و نفس نتوانست که آن‌ها را تکذیب نماید»^(۱۵).

۹- در موضعی از تفسیر منسوب به خواجه عبدالله انصاری چنین منقول است: «جنید گفت - وقتی بر زبانم برفت که اللهم اسقنی ندایی شنیدم که تدخل بینی و بینک یا جنید»^(۱۶) و در دنباله همین مطلب، در موضعی دیگر، چنین مرقوم: «... یا جنید میان من و تو می درآیی یعنی که ما خود دائم سزای هر بنده‌ای و شناسیم قصد هر جوینده‌ای جنید گفت بعد از آن روزگاری تحسّر خوردم و زان گفته استغفار کردم»^(۱۷) این تقریر را در موضعی دیگر چنین ترقیم نموده: «پیر طریقت جنید وقتی در

اثناء مناجات از حق درخواستی کرد به سرش ندا آمد که: یا جنید خَل بینی و بینک میان من و تو درمی آئی من خود دانم که ترا چه سازد و چه بکار آید؟ آنچه فرستم بپذیر و آنچه فرمایم بکن» این داستان را هجویری^(۱۷) و صاحب شرح التعرف نقل نموده اند^(۱۸).

این داستان را عطار چنین ضبط کرده: «نقلست که یکبار رنجور شد گفت اللهم اسقنی هاتفی آواز داد که ای جنید میان بنده و خدای چه کار داری تو در میان میای و به آنچه فرموده اند مشغول باش و بر آنچه مبتلا کرده اند صبر کن ترا با احتیاط چه کار»^(۱۸۸).

۱۰- شیخ بهایی در کشکول به نقل آورده: «مردی از جنید پرسید چگونه است مکر از خدا پسندیده است و از ما ناپسند؟ در پاسخ گفت از چنین موضوعی اطلاع ندارم سپس در جواب او سه شعر از سراینده طبرانی خواند که مضمونش این است فدای تو که سرشت مرا از علاقمندی جواب بوجود آوردی و من بر تو دیگری را طلب کار میباشم کاری از دیگران در نظرش ناپسند است و هرگونه کاری که تو نسبت به من انجام دهی پسندیده است آن مرد گفت من از تو برای سؤال خودم دلیلی از قرآن خواستم تو با ایراد شعر طبرانی به من پاسخ دادی جنید گفت ای بینوا اگر متوجه بودی پاسخ ترا دادم»^(۱۹).

۱۱- در سعادت نامه شبستری بنظم آمده است:

«بر جنید ابلهی گرفت این دق	که چه داری دلیل هستی حق
پسیر دم زد ز عالم ارواح	گفت اغنی الصباح عن مصباح
صبح را نیست حاجتی به چراغ	نور خود دارد از چراغ فراغ
همه عالم فروغ نور خور است	چه مجال چراغ مختصر است
مهر در تافت از در و دیوار	ذرّه را، فروغ شمع چکار؟
ذرّه بود آنکه از خطاب الست	به جواب بلی میان دریست؟» ^(۲۰)

۱۲- «حکایت کنند که شبلی جنید را گفت رحمة الله علیهما: چند خدای را عزّ وجلّ منادی کنی به حضور عامه. جنید گفت من عامه را منادی می کنم به حضرت باری عزّ اسمه شبلی گفت قومی که فنا کردند اسرار خود را به بهره نفس و بصرهای خود را بنگرستن، ایشان را کجا بر یاد خدای راه باشد. و ابوبکر شبلی از جنید مسأله پرسید او

را گفت: میان تو و بیان اکابر مردم ده هزار مقام است: اوّل مقامی این مسأله است که بدان ابتدا کردی»^(۲۱) کلمات فوق بنابر ضبط صاحب آداب المریدین است اما صدرالدین شیرازی در تفسیر سورة جمعه مکالمه فوق را توسط جنید و رویم نگاشته قوله: «قال رویم للجنید: کم تنادی علی الله بین یدی العامة فقال انادی علی العامة بین یدی الله»^(۲۲) اما صاحب تذکرة الاولیاء، عطار، چنین تصویر برکشیده: «رویم گفت در بادیه می رفتم عجزه را دیدم عصا در دست و میان بسته گفت چون به بغداد رسی جنید را بگوی که شرم نداری که حدیث او کنی در پیش عوام چون رسالت گزاردم جنید گفت که معاذالله کی ما حدیث او می گوئیم در پیش خلق اما حدیث خلق او می گوئیم در پیش او که از حدیث نتوان کرد»^(۲۳).

۱۳- از جنید بنابر نقل عطار است: «به عزّت تو که اگر میان من و خدمت تو دریایی از آتش بوده و راه بر آنجا باشد من درآیم از غایت اشتیاق که به حضرت تو دارم»^(۲۴).

۱۴- عطار آورده: «نفس رحمانی از سرّ پدید آید نفس و سینه و دل بمیرد و بر هیچ چیز نگذرد الا که آن چیز را بسوزد و اگر همه عرش بود»^(۲۴).

۱۵- عطار به نقل آورده: «(جنید) گفت اگر مرتضی این یک سخن به کرامت نگفتی اصحاب طریقت چه کردند و آن سخن آنست که از مرتضی سؤال کردند کی خدای را چه شناختی گفت بدانک شناسا گردانید مرا به خود که او خداوندی است که شبه او نتواند بود هیچ صورتی و او را در نتوان یافت هیچ وجهی و او را قیاس نتوان کرد به هیچ خلقی که او نزدیکی است در دوری خویش و دوری است در نزدیکی خویش بالای همه چیز اوست و نتوان گفت که تحت او چیزیست و او نیست چون چیزی و نیست از چیزی و نیست در چیزی و نیست بچیزی سبحان آن خدایی که او چنین است و چنین نیست هیچ چیزی غیر او و اگر کسی شرح این سخن دهد مجلدی برآید فهم من فهم»^(۲۵).

۱۶- از گفتار جنید به نقل عطار است: «غافل بودن از خدای سخت تر از آنک در آتش شدن»^(۲۶).

۱۷- ایضاً از هموست: «هر که گوید الله بی مشاهده این کس دروغ زن است»^(۲۷).

۱۸- از جنید به قلم عطار است: «هر که دست در عمل خود زند قدمش از جای برود و هر که دست در مال زند در اندکی افتد و هر که دست در خدای زند جلیل و

بزرگوار نشود»^(۲۸).

۱۹ - جامی در نقد النصوص آورده:

«لذلك قال الجنید قدس سره الآن كما كان عند سماعه حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: كان الله ولم يكن معه شيء»^(۲۹) بآبارکنا چنین ترجمه نمود؛ «چون این حدیث نبوی در حضور شیخ الطایفه جنید بغدادی قدس سره بر خواندند که کان الله ولم يكن معه شيء که حکایت از اولیت حق است شیخ اولیت را در عین آخریت و آخریت را با عین اولیت جمع یافت گفت الآن كما كان...»^(۳۰) کمال الدین خوارزمی آورده «كما قال عليه السلام كان الله ولم يكن معه شيء و این معنی به آخریت جمع می شود چنانکه جنید قدس سره در حالت استماع حدیث مذکور گفت و الآن كما كان یعنی متغیر نشده است این مقام از حال خود عالم کما لم يكن برقرار خود است و حق کما لم يزل برقرار خود است»^(۳۱) با این تأکیدات و تصریحات، معصوم علیشاه، نایب الصّدر مطلب فوق را سهواً از ابوالخیر میداند: «قال صلى الله عليه وآله كان الله ولم يكن معه شيء و قال العارف ابوالخیر الآن كما كان»^(۳۲).

۲۰ - در تفسیر منسوب به خواجه عبدالله است: «و جنید گفته: اکبر ذنبی معرفتی ایاه»^(۳۳) و در ترجمه آمده «مهبینه گناه من شناخت وی است»^(۳۴) در طبقات الصّوفیه خواجه عبدالله نیز چنین آمده «و جنید گفت و خراز، اکبر ذنبی معرفتی ایاه مهبینه گناه من شناخت وی است»^(۳۵).

۲۱ - در کتاب اللّمع فی التّصوّف از قول جنید چنین نقل شده:

«حُكي عن الجنید أنّه قال اشرف كلمة في التوحيد قول أبي بكر، سبحان من لم يجعل للخلق طريقاً الى معرفته إلا العجز عن معرفته»^(۳۶). هجویری چنین ترجمه نموده: «جنید گفت اشرف کلمه فی التوحید قول ابی بکر سبحان من لم يجعل لخلق سبيلاً الى معرفته إلا بالعجز عن معرفته پاکست آن خدایی که خلق را به معرفت خود راه نداد الا به عجز ایشان اندر معرفت او»^(۳۷) مترجم دیگری چنین گفته: «جنید گفت بزرگوارترین کلمه اندر توحید آن است کی ابوبکر صدیق گفت پاک آن خدایی را که به معرفت خویش راه نداد مگر به عجز از معرفت خویش»^(۳۸) در کتاب مقامات شیخ ابوسعید این گفتار را منسوب به حضرت محمد نموده: «شیخ ما گفت اشرف کلمه فی التّوحید قول النّبی صلی الله علیه و سلّم من لم يجعل لخلق سبيلاً الى معرفته الا

بالعجز عن معرفته گفت پاکست آن که خلق خویش را هیچ راه نکرد شناخت او الا بعجز از شناخت او»^(۳۹) این مطلب را آقای سجّادی نیز تصریح نموده‌اند.^(۴۰)

۲۲ - خواجه عبدالله انصاری نگاشته: «جنید گوید: من عرف نفسه فقد عرف ربه هر کی خود را شناخت به عجز او را شناخت بقدرت...»^(۴۱) نزدیک بدین جمله را عطار از جنید نقل نموده: «هر که نفس خود را شناخت عبودیت بر وی آسان بود»^(۴۲) اما این حدیث را برخی به حضرت محمد و برخی به حضرت علی منسوب داشته و اقوال بسیاری در این خصوص ابراز نموده‌اند^(۴۳)، که دکتر سجّادی به برخی از آن اشاره کرده^(۴۴) ولی خود ایشان در جایی دیگر از همان کتاب^(۴۵) متن منقوله از خواجه عبدالله را با قید منسوب به جنید آورده‌اند.^(۴۶)

۲۳ - از مشهورترین اقوال منسوب به جنید این است که هجویری ضبط نموده: «از جنید می‌آید که گفت التوحید افراد القدم عن الحدث توحید دانستن قدم بود از حدث...»^(۴۷) و در شرح التعرف نیز چنین ضبط شده: «و جنید را رحمه الله پرسیدند که توحید چیست؟ گفت افراد القدم من الحدث قدیم را از محدث جدا کردن»^(۴۸) مترجم رساله قشیریه چنین ترجمه کرده: «و از بهر این گفت سید این طریقت جنید رحمه الله که توحید آن است که جدا باز کنی قدیم را از محدث»^(۴۹) در جایی دیگر چنین آورده: «جنید گوید رحمه الله چیزی که بنده محتاج است بدان شناخت آفریده است آفریدگار خویش را و آنک بداند محدث را احداث چون بوده است و صفت آفریننده از صفت آفریده داند و صفت قدیم از آن محدث جدا باز کند و بداند که طاعت آفریدگار بروی واجب است و هر که این شناسد نداند که به پادشاهی که اولی تر است»^(۵۰) در جایی دیگر چنین نقل نموده: «جنید گوید توحیدی که صوفیان بر آن متفرّداند آن است که قدم از حدث جدا کنند و از او طان نفس بیرون آیند به ترک خوش آمد خویش بگویند و آنچه داند و آنچه نداند تا حق به جای همه باشد»^(۵۱)

از قول ابوسعید ابی الخیر است: «(شیخ ما گفت) که جنید گفت آن توحید که صوفیان را از خصوص جدا کرده حدیثست از قدیم و بیرون شدن از وطن‌ها و بدیدن محنت‌ها و بگذاشتن هر که داند و نداند و به جای این همه حق باشد»^(۵۲) ابن العماد صاحب شذرات الذهب شأن صدور این قول را چنین تصنیف نموده: «لما صنف عبدالله بن کلاب کتابه الذی ردّ فیه علی جمیع المذاهب سأل عن شیخ الصوفیه فقیل له

الجنید، فسأل عن حقيقة مذهبه فقال مذهبا افراد القدم عن الحدث و هجران الاخوان و الاوطان و نسيان ما يكون و ما كان فقال ابن كلاب هذا كلام لا يمكن فيه المناظره»^(۵۳)

همین داستان را خواجه عبدالله چنین نقل نموده: «عبدالله سعید کلاب بزهد نوم بیرون کرده بود به کلام خود وی را گفتند چرا بر صوفیان چیزی ردّ بیرون نکنی گفت من ایشان را علم نشانم وی را گفتند اینجا پیری است استاد و سره ایشان اید و وی را علم است و اشارت بیرون و علم عالم وی بیامد و سخن جنید به شنید و از وی سؤالها کرد و جواب داد و برخاست شاگرد را گفت که اگر در روی زمین قومست کی کلام ما بر ایشان ناید اینان اند و علم که علم ما رد کنند و کم آرد علوم اینان است عبدالله سعید پرسید از جنید که توحید تصوف چیست جواب داد در نیافت این سخن بگفت اثبات القوام (و در نسخه‌ای دیگر افراد القدم) و اسقاط الحدث و مهاجرة الاوطان و مفارقة الاخوان و ترک الاعتراض و ترک جمیع ما علم و جهل»^(۵۴) بنابر ضبط همین گفتار، قول دیگر خواجه عبدالله که جمله نقل شده از جنید را منسوب به حلاج نموده، قرین به صواب نیست قوله: «سئل لحلاج عن التوحید فقال افراد القدم عن الحدث»^(۵۴)

مشابه این اشتباه را نویسنده نخستین صوفیان از کتاب تاریخ فلسفه در اسلام (توسط م. م شریف) نموده ولی آن را منسوب به هجویری کرده که مترجم آن آقای فتح الله مجتبائی نیز بدین نکته اشاره نموده است.^(۵۵)

۲۴ - قولی از جنید است که شأن صدورش این است: «روزی جنید نشسته بوده جماعت فقرا و سخنش می رفت در فضلها و نعمتها حق جلّ جلاله درویشی گفت الحمد لله جنید گفت حمد تمام گوی چنانک خدای تعالی گفته است که الحمد لله رب العالمین درویش گفت و این عالمین کی باشد کی ایشان را با یاد باید کرد؟ جنید گفت تو تمام به گوی کچون حدیث به قدیم مقرون کنی محدث متلاشی گردد در جنب آن و قدیم بماند»^(۵۶)، جندی قول جنید را چنین آورده:

«فان المحدث اذا قرن بالقدیم لم یبق له اثر جنید رضی الله عنه میفرماید محدث را چون با قدیم مقرون گردانی هیچ اثری از عین محدث نماند»^(۵۷) صاحب طریاق الحقایق نیز با مختصر تفاوتی در عین عبارت^(۵۸) و جامی با عبارتی دیگر چنین نقل نموده: «المحدث اذا قورن بالقدیم لم یبق له اثر»^(۵۹) شاه نعمت الله ولی به تکرار در آثار خود نیز نقل نموده است^(۶۰)، اغلب شارحین فصوص الحکم نیز اشاره بر این لطیفه

نموده‌اند. از خواجه محمدپارسا است: «قال الجنید ای هذا المعنی ان المحدث اذا قرن بالقديم لم يبق له اثر و قلب يسع القديم كيف يحس بالمحدث موجوداً»^(۶۱) و حسین خوارزمی چنین ترجمه نموده: «شیخ جنید در این معنی گفت چون محدث، قرین قدیم گردد اثری از محدث باقی نماند و دل که قدیم در او گنجیده باشد محدث را چگونه احساس کند»^(۶۲) که اقوال اینان بنابر افادات محیی الدین ابن عربی است^(۶۳).

۲۵- ابونصر سراج می‌آورد: «سئل جنید عن التوحید فقال معنی تَضَمُّحْلَ فیه الرسوم و تدرج فیه العلوم و یكون الله تعالى کما لم یزل»^(۶۴) همین قول، مأخذ جامی است در نقد النصوص^(۶۵) و عزالدین محمود کاشانی در مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة^(۶۶). و عطار چنین ترجمه نموده: «از توحید سؤال کردند گفت معنی آنست که ناچیز شود در وی رسوم و ناپیدا گردد و در وی علوم و خدای بود چنانکه بود همیشه و باشد فنا و نقص گردد او راه نیابد»^(۶۷).

۲۶- «سید این طایفه جنید گوید که بوی توحید نشنوی (تا آنکه که او را) سوی تو حقی بود که توان حق را ادا نکرده باشی کی این حدیث داد خویش شما تمام بخواند»^(۶۸).

۲۷- در کتاب اللمع است: «قال الجنید و قد سُئِلَ عَنِ التَّوْحِيدِ، فَقَالَ اِفْرَادُ الْمُوَحَّدِ بِتَحْقِيقِ وَحْدَانِيَّتِهِ بِكَمَالِ احْدِيَّتِهِ اِنَّهَ الْوَاحِدُ الَّذِي لَمْ يَلِدْ و لَمْ يُولَدْ بِنَفْيِ الْاضْدَادِ و الْاَنْدَادِ و الْاَشْبَاهِ و مَا عَبَدَ مِنْ دُونِهِ بِلَا تَشْبِيهِ و لَا تَكْيِيفِ و لَا تَصْوِيرِ و لَا تَمَثِيلِ الْهَاءِ و احداً صمداً فرداً ليس كمثله شبي و هو السميع البصير»^(۶۹) مترجم رساله قشیریه در دو مورد مطلب فوق را ترجمه نموده قوله: «جنید را پرسیدند از توحید گفت آن بود که بنده یگانه گردد به حقیقت یگانگی خداوند خویش به کمال احدیّت که یکی است که ز کس نژاد و کس از وی نژاد و چون این دانست نفی کرد اضداد و انداد را و مانندگی و چگونگی صورت و مثال و آنچه بر وی روانیست ليس كمثله شبي و هو السميع البصير»^(۷۰).

۲۸- قال الجنید: «التوحيد هو الخروج من ضيق رسوم الزبانية الى قضاء السّرمدية»^(۷۱).

۲۹- قشیری آورده: «و هم جنید گوید که عقل عقلاً چون به نهایت رسد در توحید به حیرت ادا کند»^(۷۲).

۳۰- قشیری آورده: «جنید گوید شریف‌ترین و برترین مجلس‌ها نشستن بود به فکر اندر میدان توحید»^(۷۳) ولی عطار از قول جنید آورده: «شریف‌ترین نشست‌ها و بلندترین نشستی اینست که با فکر بود در میدان توحید»^(۷۴) که نقل عربی آن این است: «اشرف المجالس و اعلاها الجلوس مع الفكر فی میدان التوحید»^(۷۴).

۳۱- شارح مثنوی، خوارزمی، گوید: «جنید رحمه الله میگوید: علم توحید تباین وجود اوست و وجود او مباین علمش»^(۷۵) ولی عطار چنین گفته: «علم توحید خدا است از وجود او و وجود او مفارق علم است»^(۷۶)

۳۲- عطار میگوید (به نقل از جنید) و گفت: «غایت توحید انکار توحید است یعنی هر توحید که بدانی انکار کنی که این نه توحیدست»^(۷۷)

۳۳- از باخزری چنین تصنیف گشته: «و شیخ جنید در معنی این آیت که و ما یتبع اکثرهم الا ظناً می‌فرماید که بر ارباب توحید این آیت به غایت دشوار است و حکمی است قاطع تا به حدی که ابویزد از این عالم بیرون نرفت الا بر توهّم»^(۷۸)

۳۴- قشیری آورده: «جنید گوید که توحید آنست که بدانی و اقرار دهی که خداوند سبحانه و تعالی فرد است به‌ازلّت خویش و او را ثانی نیست و هیچ چیز آنک او کند نتواند کرد»^(۷۹)

۳۵- قشیری می‌گوید: «جنید را پرسیدند از توحید گفت یقین است پس سایل گفت پیدا کن تا چون بود گفت آنک بشناسی که حرکات خلق سکون ایشان فعل خدای است تنها، کس را بازو شرکت نیست چون اینجا به جای آوردی شرط توحید به جای آوردی»^(۸۰) که عطار نیز همین را بعینه نقل نموده است^(۸۰).

۳۶- عطار گفته: «(جنید گفت) بیست سال است تا علم توحید بر نوشته‌اند و مردمان در حواشی او سخن می‌گویند»^(۸۱) خواجه عبدالله با مختصر تغییر آورده:

«جنید گفت که علمست که سی سال است که بساط آن بر نوشته‌اند و مردمان از حواشی آن می‌گویند یعنی علم توحید»^(۸۲) مترجم عوارف المعارف نیز چنین نقل نموده «بساط علم چندین سال است تا در می‌نوردند و ما از حواشی آن سخن می‌گوئیم»^(۸۲).

استاد جلال الدین آشتیانی در مقدمه بر شکوه شمس به قولی از جنید استناد فرموده‌اند که در شماره بعد آمده است و شبیه همین مورد است.

۳۷ - جامی آورده است: «از جنید پرسیدند که ما التوحید؟ گفت از مطربی شنیدم که می‌گفت: و غنی لی منی قلبی و غنیت کما غنی و کناحیثما کانوا و کانوا حیث ماکنّا»^(۸۳).

۳۸ - در اللمع: «سیل الجنید عن التوحید الخاص فقال ان يكون العبد شبحاً بین یدی الله عز و جلّ تجری علیه تصاریف تدبیره فی مجاری احکام قدرته فی لجج بحار توحیده بالفناء عن نفسه و عن دعوة الخلق له و عن استجابته بحقائق وجود وحدانیته فی حقیقة قربیه بذهاب حسّه و حرکتیه لقیام الحق له فیما اراد منه و هو ان یرجع آخر العبدالی اوله فیکون کما کان قبل ان یکون»^(۸۴) که عین همین راهجویری اخذ نموده و نقل فرموده^(۸۵) و مترجم رساله قشیریه ترجمه کرده قوله: «جنید را پرسیدند از توحید خاص گفت آنک بنده خویشان را در پیش مجاری تقدیر حق افکنده بود تا احکام قدرت او، در بحار توحید او برو می‌رود به فناء او از نفس او و از دعوت خلق او را از استجاب او به حقایق وجود او و وحدانیت او در حقیقت قرب او به ذهاب حسّ و حرکت او بیستادن حق او را در آنچه مراد اوست از او و آن آن بود که آخر حال بنده باز آن گردد که اول بوده است و باشد چنانک بود پیش از آنک بود»^(۸۶).

۳۸ - در حلیه الاولیاء چنین نقل شده: «قرات علی ابی الحسین محمد بن علی بن حبیش الناقد الصوفی صاحب ابی العباس بن عطا بیغداد سنة تسع و خمسين و ثلثمائة من کتابه فاقربه قلّ سمعت ابا القاسم الجنید بن محمد یقول انّ اول ما یحتاج الیه من عقد الحکمة تعریف المصنوع صانعه و المحدث کیف کان احدثه و کیف کان اوله و کیف احدث بعد موته فیعرف صفة الخالق من المخلوق و صفة القديم من المحدث فیعرف المربوب ربّه و المصنوع صانعه و العبد الضعیف سیده، فیعبده و یوحده و یعظمه و یدل لدعوته و یعترف بوجوب طاعته فان من لم یعرف مالکة لم یعرف بالملک لمن الستوجبه و لم یضیف الخلق فی تدبیره الی ولیه و التوحید علمک و اقرارک بانّ الله فرد فی اولیته و ازلیته، لاثنی معه و لا شئی یفعل فعله و افعاله الّتی اخلصها لنفسه ان یعلم ان لیس شئی نصیر و لا ینفع و لا یعطى و لا یمنع و لا یسقم و لا یری و لا یرفع و لا یضیع و لا یخلق و لا یرزق و لا یمیت و لا یحیی و لا مسکین و لا یحرک غیره جلّ جلاله فقد سنل بعض العلماء فقیل له: بین التوحید و علمنا ما هو؟ فقال هو البقین، فقیل له بین لنا فقال هو معرفتک ان حرکات الخلق و سکونها فعل الله

وحده لا شریک له فاذا فعلت ذلك فقد وحدته و تفسیر ذلك انک جعلت الله واحداً فی افعاله اذ کان لیس شیئی یفعل افعاله و انما الیقین اسم للتوحید اذا تم و خلص و ان التوحید اذا تم تمت المحبة و التوکل و سَمِیَ یقیناً فالتوکل عمل القلب و التوحید قول العبد فاذا عرف القلب التوحید و فعل ما عرف فقد تم و قد قال بعض العلما ان التوکل نظام التوحید فاذا فعل عرف فقد جاء بالمحبة و الیقین و التوکل و ثم تخاف غیر ترجو غیره لم تأت بالامر الذی ینبغی فلو عملت ما عرفت لرجوت الله وحده عین عرفت انه لا یفعل فعله غیره فالقول فیمن یقصر علم قلبه انه ناقص التوحید لان القلب مشغول بالفتنة الّتی هی آفة التوحید قلت ماهو؟ قال ظَنَک ان شیئاً یفعل فعل الله فاسم ذلك الظن فتنة و الفتنة هی الشُک اللطیف قلت: او لیس الفتنة من اعمال القلب؟ قال: لا ولكنها داخلة علیه و مفسدة له قلت: و ماهی؟ قال ظَنَک بالله، اذ ظننت ان من یشاء یفعل فعله و الکلام فی هذا یطول ولكن من یفهم یقنع بالیسیر،^(۸۶A)»

ب - معرفت و شناسایی:

۳۹- در شرح التَّعَرَّف چنین نقل شده: «و قال الجنید المعرفة معرفتان، معرفة تعَرَّف و معرفة تعریف جنید همی چنین گوید معرفت دواست معرفت تعَرَّف و معرفت تعریف، تعَرَّف آن باشد که خود را به ایشان آشنا گرداند و تعریف آن باشد که مر ایشان را شناسا گرداند تا او را بشناسند»^(۸۷) عَطَّار نیز چنین نقل نموده: «او... گفت (جنید) معرفت دو قسم است معرفت تعَرَّف است و معرفت تعریف معرفت تعَرَّف آنست که خود را به ایشان آشنا گرداند و معرفت تعریف آنست که ایشان را شناسا گرداند»^(۸۸)

۴۰- در شرح التعرف است: «و عن الجنید قال المعرفة هی شهود الخواطر بعواقب المصیر و ان لا یتصرَّف العارف بسرف و لا تقصیر گفت معرفت آن است که عاقبت بازگشتن به خاطر خویش ببیند و در تصرَّفی که کند اسراف نکند و تقصیر نکند»^(۸۹).
۴۱- عَطَّار می گوید: «و (جنید) گفت معرفت مشغولی است به خدای تعالی»^(۹۰).

۴۲- سَرَّاج در اللمع نقل می کند: «سُئِلَ الجنید اذا ذهب اسم العبد و ثبت حکم الله؟ قال اعلم رحمک الله انه اذا عظمت المعرفة بالله ذهبت آثار العبد و امحت رسومه فعند ذلك یبدو علم الحق و ثبت اسم حکم الله تعالی»^(۹۱).

۴۳ - عطار گفته: «و (جنید) گفت: معرفت مکر خدای است یعنی هر که پندارد که عارف است ممکور است»^(۹۲) که ماخذ دکتر غنی در تاریخ تصوف نیز بوده است^(۹۳).
 ۴۴ - مستملی بخاری می گوید: «و سئل الجنید عن المعرفة فقال هو تردد السربین تعظیم الحق عن الاحاطة و اجلاله عن الدرك»^(۹۴).

۴۵ - «از جنید نقل کنند که گفت الاعمی هو الذی عمی عن درک الحقایق»^(۹۵).
 ۴۶ و ۴۷ - صاحب مصباح الهدایة نقل نموده: «چنانکه از جنید رحمه الله پرسیدند که معرفت چیست گفت المعرفة وجود جهلک عند قیام علمه گفتند زدنا ایضاً گفت هو العارف و المعروف»^(۹۶) در رساله مکاشفات شاه نعمت الله ولی:
 «از جنید سؤال کردند که ما المعرفة؟ فرمود المعرفة وجود جهلک عند قیام علمه قالوا زدنا ایضاً قال هو المعارف و المعروف یعنی عارف و معروف و معرفت یکی باید تا مقصود روی نماند و معانی که عارفان در میان معرفت فرموده اند»^(۹۷) در جایی دیگر همین را به طور خلاصه نقل نموده، در رساله معرفت کبیر است: «از جنید پرسیدند که معرفت چیست؟ فرمود هو العارف و المعروف معرفت و عارف و معروف یکی باید تا مقصود روی نماید»^(۹۸) عین گفتار او را صاحب التعرف نیز نقل نموده است^(۹۹) و عطار چنین ترجمه نموده:

«و (جنید) گفت معرفت وجود جهل است و وقت حصول علم تو گفتند زیادت کن گفت عارف و معروف اوست»^(۱۰۰)

۴۸ - «و گفت (جنید): علم چیزی است محیط و معرفت چیزی است محیط بس خدای کجاست و بنده کجاست یعنی علم خدایر است و معرفت بنده را و هر دو محیط است و این محیط از آن است که عکس آن است چون این محیط در آن محیط فرو شود شرک نماند و تا تو خدای و بنده می گویی شرک می نشیند ملک عارف و معروف یکی است چنانکه گفته اند در حقیقت اوست اینجا خدای و بنده کجاست یعنی همه خدای است»^(۱۰۱)

۴۹ - و «گفت اول علم است بس معرفت است به انکار بس جحود است به انکار پس نفی است بس غرق است بس هلاک و چون پرده برخیزد همه خداوند حجاب اند»^(۱۰۲).

۵۰ - یکی از جملات معروف منسوب به جنید آن است که اکمل صورت آن را

عين القضاة در تمهیدات نقل نموده «از جنید بشنو که از وی پرسیدند که من العارف؟ فقال المعرفة ماء و لون الماء من لون الاناء گفت رنگ آب از رنگ انا باشد تا در عالم تلوین باشد»^(۱۰۳) در فصوص الحکم و به تبع آن در شروح فصوص نیز نقل شده من جمله از خوارزمی است: «لهذا سید الطائفة جنید جواب داد وقتی که از معرفت بالله و از عارف سؤال کردند به این قول که لون الماء لون انائه»^(۱۰۴) خواجه محمدپارسا در شرح خود^(۱۰۵)، چنین نموده:

«و لون الماء لون انائه از جنید اشارت است که چنان که آب را رنگی نیست و به هر رنگی نماید رنگ ظرف باشد»^(۱۰۶) و قیصری نیز در شرح خود^(۱۰۷) و ابوالعلاء عقیفی در تصحیح فصوص الحکم آورده^(۱۰۸) و حتی قبل از این شروح صاحب شرح التعرّف^(۱۰۹) و حتی بعدها توسط شاه نعمت الله ولی نقل شده است^(۱۱۰).

۵۱- ابونعیم اصفهانی به ضبط آورده: «... سمعت ابالقاسم الجنید بن محمد يقول: سألت عن المعرفة و اسبابها فالمعرفة من الخاصة و العامة هی معرفة واحدة، لان المعروف بها واحد ولكن بها اول و اعلى فالخاصة فی اعلاها و ان كان لا يبلغ منها غاية و لانه، اذ لا غاية للمعروف عند العارفين و كيف تحيط المعرفة بمن لا تلحقه الفكرة و لا تحيط به العقول و لا تنوهم الازهان و لا تكفيه الرؤية و اعلم خلقه به اشد هم اقراراً بالعجز عن ادراك عظمته او تكشف ذاته لمعروف بعجزهم عن ادراك من لاشی مثل، اذ هو القديم و بالسواء محدث و اذ هو الازلی و غیره المبدء و اذ هو الاله و ما سواه ماله اذ هو القوى من غیر مقوّ و كل قوى فبقوته قوى و اذ هو العالم من غیر معلم و لا فائدة استفادها، من غیره و كل عالم فبعلمه علم و سبحانه الاول بغير بداية و الباقي الى غير نهاية و لا يستحقّ هذا الوصف غیره و لا يليق بسواء فاهل الخاصة من اوليائه فی اعلى المعرفة من غیران يبلغوا منها غاية و لانهاية و العامة من المؤمنين فی اولها و لها شواهد و دلائل من العارفين على اعلاها و على ادناها فالشاهد على ادناها الاقرار بتوحيد الله و خلع الانبإاد من دونه و التصديق به و بكتابه و فرضه فيه و نهيه و الشاهد على اعلاها القيام فيه بحقه و اتقاؤه فی كل وقت و آيثاره فی جميع حلقه و اتباع معانی الاخلاق و اجتناب ما لا يقرب بالمعرفة التي فضلت الخاصة على العامة هی عظیم المعرفة فی قلوبهم بعظیم القدر و الاجلال و القدرة النافذة و العلم المحيط و الجود و الكرم و آلاء فعظم فی قلوبهم قدره و قدر جلالت و هیبة و نفوذ قدرته و الیم

عذابه و شدة بطشه و جزيل ثوابه و كرمه وجوده بجنبه و تحننه و كثرة اياديه و نعمه و احسانه و رافته و رحمته فلما عظمت المعرفة بذلك عظم القادر في قلوبهم فاجلوه و هابوه ماحبوه و استحيوا منه و خافوه و رجوه فقاموا بحقه و اجتنبوا كل ما نهى عنه و اعطوه المهجود من قلوبهم و ابدانهم از عجبهم على ذلك ما استقر في قلوبهم من عظيم المعرفة بعظيم قدره و قدر ثوابه و عقابه فهم اهل الخاصة من اوليائه فلذلك قيل فلان بالله عارف و فلان بالله عالم لما رأوه مجلاًها نبأ راهباً راجياً طالباً مشتاقاً ورعاً متقياً باكباً حزيناً خاضعاً متذللاً فلما ظهرت منهم هذه الاخلاق عرف المسلمون انهم بالله عرف و اعلم من عوام المسلمين و كذلك وصفهم الله فقال (انما يخشى الله من عباده العلماء) و قال داود عليه السلام الّهي ما علم من لم يخشك فالمعرفة الّتي فضلت بها الخاصة العامة هي عظيم المعرفة فاذا عظمت المعرفة بذلك و استقروا لزمت القلوب صارت يقيناً قوياً فكمملت حينئذ اخلاق العبد و تطهر من الادناس فنال به عظيم المعرفة بعظيم القدر و الجلال و التذكر و التفكير في الخلق كيف خلقهم و اتقن صنعتهم و في المقادير كيف قدرها فاتسقت على الهيأت الّتي هيأها و الاوقات الّتي وقتها و في الامور كيف دبرها على ارادته و مشيئته فلم يمتنع منها شئ عن المضى على ارادته و الاتساق على مشيئته و قد قال بعض اهل العلم: ان النظر في القدة يفتح باب التعظيم لله في القلب و مرّ بعض الحكماء بمالك بن دينار فقال له مالك: عظنا رحمك الله فقال بيم اعظك. انك لو عرفت الله اغناك ذلك عن كل كلام ولكن عرفوه على دلالة انهم لما نظروا في اختلاف الليل و النهار و دوران هذا الفلك و ارتفاع هذا السقف بلا عمد و مجارى هذه الانهار و البحار، علموا ان لذلك صانعاً و مدبراً لا يعزب عنه مثقال ذرة من اعمال خلقه فعبدوه بدلائل على نفسه حتى كانوا عاينوه والله في دار جلاله عن رؤيته، ففي ذلك دليل انهم بعظيم قدره اعراف و اعلم اذهم له اجل و اهيب» (١١٠أ)

ج - طريق بخدا و تصوّف:

٥٣- در روزبهان نامه است: «قال الجنيد العلم جحود و المعرفة انكار و التوحيد الحاد نسأل الله طريق الرشاد» (١١٢)

٥٣- در اللمع چنین آمده: «حكى عن الجنيد انه قال لا يبلغ العبد الى حقيقة المعرفة و صفاء التوحيد حتّى يعبر الاحوال و المقامات» (١١٣)

۵۴ - عطار گفته: «و گفتند راه به خدای چگونه است گفت (جنید) دنیا را ترک گیری، یافتی و خلاف هوا کردی، به حق پیوستی»^(۱۱۴)

۵۵ - همو آورده: «و (جنید) گفت درین راه قاطعان بسیاراند و انواع بر راه سه گونه دام می اندازند دام مکرو استدارج، و دام قهر و دام لطف و این را نهایت نیست اکنون مردی باید تا فرق کند میان دامها»^(۱۱۵)

۵۶ - سُبکی در طبقات از اقوال جنید یکی را چنین ضبط نموده: «المسير من الدنيا الى الآخرة سهل هين على المؤمن و هجران الخلق في جنب الحق شديد و المسير من النفس الى الله صعب شديد و الصبر مع الله تعالى اشد»^(۱۱۶)

۵۷ - همو چنین نقل نموده: «قيل له كيف الطريق الى الله؟ فقال توبة محلّ الاصرار و خوف يزيل العزّة و رجاء مزعج الى طريق الخيرات و مراقبة الله في خواطر القلوب»^(۱۱۷) ابن الجوزی در صفة الصفوة نیز همین را نقل نموده و مأخذ سُبکی بوده^(۱۱۸) و مرجع این دو همان حلیة الاولیاء است^(۱۱۸).

۵۸ - حافظ ابو نعیم در حلیة الاولیاء نقل نموده از جنید: «الطرق كلها مسدودة على الخلق الا من اقتفى اثر الرسول و اتبع سنته و لزم طریقة فان الطريق الخيرات كلها مفتوحة عليه»^(۱۱۹) اما ابن الجوزی و سُبکی چنین ضبط کرده اند: «الطريق الى الله مسدود على خلق الله عز و جل الا على المقتفين آثار رسول الله (ص) و التابعين سنته كما قال الله عز و جل لقد كان في رسول الله اسوة حسنة»^(۱۲۰) و عطار چنین ترجمه نموده است: «همه راهها بر خلق بسته است مگر بر راه محمد علیه السلام رود»^(۱۲۱) (البته شباهت به قول دیگری از جنید نیز دارد). این قول را اغلب صوفیان من جمله شمس تبریزی نقل نموده اند^(۱۲۲).

۵۹ - سهروردی در عوارف آورده است: «قال الجنید و قد سئل عن التصوف فقال ان تكون مع الله بلا علاقة»^(۱۲۳) قشیریه چنین ترجمه نموده:

«گفت آنک «خدای باشی بی علاقتی»^(۱۲۴) البته مأخذ ناقلین این قول مانند باخزری در اوراد الاحباب^(۱۲۵): و عزالدین محمود کاشی در مصباح الهدایة^(۱۲۶) و صاحب طرایق الحقایق،^(۱۲۷) همان قول ابو نصر سراج در اللمع می باشد^(۱۲۸).

۶۰ - عطار از جنید نقل کرده: «پرسیدند از ذات تصوّف گفت (جنید) بر تو باد که ظاهرش بگیری و از ذاتش نپرسی که ستم کردن بر وی بود»^(۱۲۹).

۶۱- همو یاد نموده: «و گفت (جنید) تصوّف اصطفا است هر که گزیده شد از ما سوی الله او صوفی است»^(۱۳۰)

۶۲- صاحب شرح التعرف آورده: «قيل للجنيد ما التصوّف قال لحقوق السر بالحق جل جلاله جنيد را رحمه الله گفتند تصوّف چیست گفت رسیدن سراسر است به حق»^(۱۳۱)

۶۳- صاحب اللمع آورده: «سئل الجنيد عن الصوفية من هم؟ فقال اثره الله في خلقه يخفيها اذا احبّ يظهرها اذا احبّ»^(۱۳۲)

۶۴- خواجه عبدالله انصاری عنوان نموده: «شيخ الاسلام گفت که بوبکر نصر قبائی مرا گفت که بوعمر و اکاف گفت مرا به اردن، که جنید گفت که تصوّف آن است که ساعتی بنشیني بالله بی تیمار شيخ الاسلام گفت کی بی تیمار چه بود؟ یافت بی جستن بود و دیدن بی هسکیدن که بیننده در دیدار علتست»^(۱۳۳)

۶۵- عطار می گوید: «و گفت (جنید) صوفیان قومی اند قایم با خداوند چنانک ایشان را نداند الاّ خدای»^(۱۳۴)

۶۶- صاحب مصباح الهدایة می فرماید: «و هم جنید گوید التصوف ان یمیتک الحق عنک و یحییک به»^(۱۳۵) مترجم رساله قشیریه نوشته: «گفت (التصوف) آنست که مرده گرداند تو را از تو و به خود زنده گرداند»^(۱۳۶) و عطار نیز ترجمه نموده^(۱۳۷) و صاحب طرایق نیز نقل کرده است^(۱۳۸).

۶۷- «و گفت (جنید) تصوّف صافی کردن دل است از مراجعت خلقت و مفارقت از اخلاق طبیعت و فرو میرانیدن صفات بشریت و دور بودن از دواعی نفسانی و فرود آمدن بر صفات رحمانی و بلند شدن بعلوم حقیقی و بکار داشتن آنچه اولتر است الی الابد و نصیحت کردن جمله امت و وفا به جای آوردن بر حقیقت و متابعت پیغمبر کردن در شریعت»^(۱۳۹).

۶۸- در شرح التعرف نوشته شده: «قال الجنيد رحمه الله التصوف الاوقات قال و هو ان لا يطالع العبد غير حده و لا يواقف غير ربه و لا يقارن غير وقته...»^(۱۴۰).

۶۹- هجویری می گوید: «جنید گوید التصوف نعت اقیم العبد فيه قيل نعت للعبدام نعت للحق فقال نعت الحق حقيقة و نعت العبد رسماً تصوّف نعتیست کی اقامت بنده در آن است گفتند نعت حق است یا نعت خلق گفت حقیقتش نعت حق است و رسمش نعت خلق»^(۱۴۱) عین همین ترجمه را عطار در تذکرة الاولیاء نقل فرموده است^(۱۴۲).

۷۱ و ۷۰- در قشیریه آمده: «جنید گفت تصوّف جنگی بود که اندر این هیچ صلحی نه»^(۱۴۳) ولی عطار چنین ضبط نموده: «(جنید) گفت تصوّف عنوتی است که در وی هیچ صلحی نبود»^(۱۴۴) و مأخذ اقوال مندرج^(۱۴۵) در طبقات الشافعیه سبکی با مختصر تفاوت بوده^(۱۴۶): ولی قشیریه آن را از احمد جریری می‌داند^(۱۴۷) و در پی او نیز صاحب مصباح الهدایه^(۱۴۸) رفته ولی قول اقدم قول حافظ ابو نعیم است که متأخرین نیز همین را گفته‌اند^(۱۴۹).

۷۲- صاحب اسرار التوحید می‌گوید: «... ابا القاسم جنید بن محمد البغدادی يقول: التصوف هو الخلق من زاد عليك بالخلق زاد عليك بالتصوف»^(۱۵۰) همین را صاحب طرایق نیز نقل کرده است^(۱۵۱).

۷۳- در مصباح الهدایه است: «الصوفي كالارض يطأها البرّ والفاجر كالسحاب يظلّ کلی شیء و كالقطر يسقي كلّ شیء» که نقل قول جنید بوده^(۱۵۲) و در قشیریه چنین ترجمه شده: «صوفی زمین بود که نیک و بد بروی برود و چون آن منع بود که سایه بر همه چیزی افکند و چون باران بود که بر همه چیز ببارد»^(۱۵۳) که صاحب طرایق نیز نقل نموده است^(۱۵۴).

۷۴- عطار نقل قول جنید نموده: «و صوفی چون زمین باشد که همه پلیدی در وی افکنند و همه نیکویی از وی بیرون آید»^(۱۵۵) و قبل از او قشیریه نیز نقل نموده است^(۱۵۶) که قبل بیان در عوارف المعارف چنین است: «الصوفي كالارض يطرح عليها كل قبیح ولا يخرج منها الاكل يلج»^(۱۶۰).

۷۵- مترجم رساله قشیریه ترجمه قول جنید را چنین نموده: «تصوّف ذکرى بود با اجتماع و وجدی بود با استماع و عملی با اتباع»^(۱۵۷) و عطار نیز از همین مأخذ ترجمه و ذکر کرده است^(۱۵۸).

۷۶- عطار می‌نویسد: (جنید) گفت تصوّف ذکرى است پس وجدی است پس نه اینست و نه آن تا نماند چنانک نبود»^(۱۵۹).

۷۷- در رساله قشیریه آمده: «صوفی را که بینی که به ظاهر مشغول باشد بدانک باطن وی خراب است»^(۱۶۱).

۷۸- هجویری آورده: «جنید گوید التصوف مبنی علی ثمان خصال السخاء و الرضاء و الصبر و الاشارة و الغربة و لبس الصوف و السياحة و الفقر اما السخاء

فلابراهیم و اما الرضا فلاسحق و اما الصبر فلا یوب و اما الاشارة فلزکریا و اما الغربة فلیحیی و اما لبس الصوف فلموسی و اما السیاحة فلعیسی و اما الفقر فلمحمد صلوات الله علیهم اجمعین»^(۱۶۲) اما خواجه عبدالله چنین آورده: «پیر طریقت جنید گفت بنای تصوّف بر شش خصلت نهاد اول سخا دیگر رضا سیوم صبر چهارم لبس صوف پنجم سیاحت ششم فقر فالسقاء لبراهیم و الرضا لاسمعیل و الصبر لایوب و لبس الصوف لموسی و السیاحة لعیسی و الفقر لمحمد»^(۱۶۳)

۷۹- در مشرب الارواح آمده: «قال الجنید فی طریق الله الف مانع حاجر عن الله عزوجل فلذا بر من الجوار علیهم قال ایضاً فی الطرایق الف قصر فی کل قصر قاطع من قطاع الطریق»^(۱۶۴)

۸۰- علاء الدوله سمنانی نوشته: «اکنون بدانکه ملخص کرده از برای اهل تجرید و تفرید استاد طریقت و قدوة ارباب حقیقت ابوالقاسم جنید بغدادی قدس سره هشت شرط را: یکی دوام وضو، دوم دوام ذکر، سیوم دوام خلوت تاریک، چهارم دوام روزه، پنجم دوام خاموشی از غیر ذکر قوی خفی، ششم دوام نفی خاطر از هر چه غیر معنی ذکر باشد خیرا کان او شراً، هفتم دوام ربط دل به اعتقاد جازم جزم از محبت تام به دل مبارک شیخ مرشد که وسیله مراد اوست. به حضرت خداوند درست تا بدان حسن ارادت استفاده تواند کرد از معانی غیبی که در کسوت خیال نموده می آید هشتم ریا کردن اعتراض بر حق تعالی در هر چه بروی نازل می گردد از قبض و بسط و حزن و سرور و رد و قبول و سختی و آسانی و نعمت و نعمت و عطا و بلد و خوف و رجا و هیبت و انس و غیر آن از احوال، که عارض می گردد به حسب مقامات بر اهل طلب و تعب»^(۱۶۵)

۸۱- خطیب بغدادی در تاریخ بغداد نوشته: «قال الجنید، ما اخذ التّصوّف عن القائل والقیل ولكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات»^(۱۶۶) سبکی در طبقات الشافعیه آورده: «و (قال الجنید) ما اخذنا التّصوّف من القیل والقائل ولكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات»^(۱۶۷) و مأخذ اقوال نفوس عدیده چون صاحب منهاج الطالبین^(۱۶۸) و نعمت الله ولی^(۱۶۹) بوده، که عطار چنین ترجمه اش نموده: «ما این تصوّف به قیل و قال نگرفتیم و به جنگ و کارزار بدست نیاورده ایم اما از گرسنگی و بی خوابی یافته ایم و دست داشتن از دنیا و بریدن از آنچه دوست داشته ایم و در دست

ما آراسته بود» (۱۷۰).

۸۲- سُبکی از قول جنید نقل نموده: «بُنی امرنا هذا على اربع، لانتکلم الا عن وجود ولا نأكل الا عن فاقة لاننام الا عن غلبة ولا نسکت الا من خشية» (۱۷۱)

۸۳- همو نقل نموده «قليل له ما الفرق بين المريد والمراد فقال المريد تتولاه سياسة العلم والمراد تتولاه رعاية الحق لان المريد يسير والمراد يطير واين السائر من الطائر» (۱۷۲). صاحب مصباح الهداية در کتاب (۱۷۳) خود و عطار نیز چنین ترجمه فرموده: «گفتند مريد و مراد کيست گفت مريد در سياست بود از علم و مراد در رعايت حق بود زیرا که مريد دونده بود و مراد پرنده، دونده در پرنده کی رسد» (۱۷۴)

۸۴- منقول است در حلیة الاولیاء: «سمعت ابا الحسن علی بن هارون بن محمد السمسار يقول سمعت الجنید ابن محمد يقول: اعلم يا اخي ان الوصول اذا ما سألت عنه مفاوز مهلكة و مناہل متلفة لا تسلك الا بدليل و لا تقطع الا بدوام و رحيل، و انا و اصف لك منها مفازة واحدة فافهم ما انعتك لك منها، وقف عند ما اشير لك فيها و استمع لما اقول و افهم ما اصف اعلم: ان بين يديك مفازة ان كنت ممن اريد بشيء منها و استودعك الله من ذلك و اسأله ان يجعل عليك واقية باقية، فان الخطر في سلوكها عظيم و الامر المشاهد في الممر بها جسيم فان من اوائلها ان يوغل بك سافي فيج برزخ لا امدله ايغالا و يدخل بك بالهجوم فيه ادخالاً و ترسل في جويتهته ارسالا ثم تتخلى منك لك و يتخلى منك له فمن انت حينئذ و ماذا يراد بك و ماذا يراد منك؟ و انت حينئذ في محل امنه روع و انسه و حشة و ضياؤه ظلمة و رفاهيته شدة و شهادته غيبة و حياته ميتة لا درك فيه لطالب و لا مهمة فيه لسارب و لانجاة فيه لهارب و اوائل ملاقاته اصطلام و فواتح بدائعه احتكام و عواطف ممره احترام. فان غمرتك غوامره انتسفتك بوادره و ذهب بك في الارتماس و اغرقتك بكثيف الانطماس فذهبت سفلا في الانغماس الى غير يدك نهاية و لا مستقر لغاية فمن المستنقذ لك مما هنالك و من المستخرج لك من تلك المهالك و انت في فرط الاياس من كل فرج مشوه بك في اغراق لجة اللجج؟ فاحذر ثم احذر فكم من متعرض اختطف و متكلف انتسف و أتلّف بالغرّة نفسه و اوقع بالسرعة حتفه جعلنا الله و اياك من الناجين و لا احرمنا و اياك ماخص به العارفين و اعلم يا اخي انّ الذي وصفته لك من هذه المفاوز و عرضت ببعض نعتة اشارة الى علم لم اصفه و كشف العلم بها يبعد و الكائن بها يفقد في نعت ما

تعرفه من الاحوال و ما يبلغه النعت و السؤال و يوجد من المقاربین و الاشكال، فان ذلك اقرب بظفرک لظفرک و ابعد من حظک لحظک و احذر من مصادمات ملاقة الابطال و الهجوم على حين وقت النزال و التعرض لاماكن اهل الكمال قبل ان تمت من حياتک ثم تحیی من وفاتک و تخلق خلقاً جديداً و تكون فريداً وحيداً و کل ما وصفته لك اشارة الى علم ما اریده»^(۱۷۵).

د- مقامات و احوال:

د- الف - حال:

۸۵- در اللمع است: «حکى عن الجنيد انه قال لا يبلغ العبد الى حقيقة المعرفة صفاء و التوحيد حتى يعبر الاحوال و المقامات»^(۱۷۶)
 ۸۶- در تعريف حال در اللمع از قول جنید آمده: «قد حکى عن الجنيد أنه قال الحال نازلة تنزل بالقلوب فلا تدوم»^(۱۷۷) این قول در اغلب کتب صوفیان منقول است صاحب اوراد الاحباب بامختصر تفاوت^(۱۷۸) و عین آنرا صاحب مصباح الهدایة^(۱۷۹) و نویسندة آداب المریدین^(۱۸۰) نقل نموده اند و فریدالدین عطار چنین ترجمه نموده. «حال چیزی است که بدل فرو آید اما دایم نبود»^(۱۸۱).

د- ب - وقت:

۸۷- محمود کاشانی در کتاب خود تألیف نموده: «جنید رحمه الله گفته است الالتفات الى ما معنى شغل عما هو آتٍ فَمَنْ لم يعرف وقته فاته الوقت و الوقت عزيز اذا فات لم يدرك»^(۱۸۲) اما عین القضاء در أم الكتاب خود چنین ذکر نموده:
 «از شیخ جنید بشنو که چه می گوید لیس شیئی أعز من ادراك الوقت فان الوقت اذا فات لا يستدرک»^(۱۸۳) و عطار چنین ترجمه نموده: «و گفت وقت چون فوت شود هرگز نتوان یافت و هیچ چیز عزیزتر از وقت نیست»^(۱۸۴) در شرح شطحیات نیز قول سراج تأکید گشته است.^(۱۸۴ا)

۸۸- سعیدالدین فرغانی نگاشته: «و همان معنی است آنچه از جنید منقول است که روزی مغموم و منقبضش دیدند از سبب آن غم و قبضش سؤال کردند فرمود که فاتنی ورد من اورادی قیل له: اقضه قال: کیف اقضه؟ و الوقت مصروف بامر آخر اهم

منه»^(۱۸۵) مُسْتَنْد این قول در آداب المریدین نقل شده قوله: «و جریری گفت رحمة الله علیه پیش جنید رحمة الله رفتیم و او غمگین بود گفتم او را که چه بوده است ترا گفت واردی آن مرا فوت شده است من گفتم آن را اعادت کن گفت چگونه باشد که اوقات معدود است»^(۱۸۶) و عین آن را باخزری نقل نموده^(۱۸۷) است.

۸۹- عطار از قول جنید می فرماید: «و گفت فاضل ترین اعمال علم اوقات آموختن است و آن علم آن است که نگاه دارنده نفس باشی و نگاه دارنده دل و نگاه دارنده دین»^(۱۸۸).

۹۰- از هجویری ترقیم یافته: «چنانک جنید رض گوید الاحوال کالبروق فان بقیت فحدیث النفس، احوال چون بروق باشد کی بنماید و نباید و آنچ باقی شود نه حال بود کی آن حدیث نفس و هوس طبع باشد»^(۱۸۹).

د - ج - محبت:

۹۱- منقول است: «المحبة محبة المحبة للمحب الحبيب»^(۱۹۰) که به طور مختصر نیز نقل شده مثلاً در رسایل شاه نعمة الله آمده: «كما قال الجنید رحمة الله علیه المحبة محبة المحبة»^(۱۹۱).

۹۲- مذکور است: «قال الجنید المحبة ميل القلب»^(۱۹۲) در جایی دیگر از همین مأخذ منقول است: «جنید چنین میگوید که المحبة ميل القلب محبت گراییدن دل است»^(۱۹۳).

۹۳- خواجه عبدالله چنین گفته است: «و جنید گوید المحبة ميل بلانيل»^(۱۹۴) و عطار ترجمه نموده: «و گفت محبت افراط ميل است بی نیل»^(۱۹۵) و همین، مأخذ قاسم غنی در کتاب خود است^(۱۹۶). قسمتی از آن را قشیریه نیز نقل نموده «جنید گوید محبت افراط ميل است»^(۱۹۷).

۹۴- عطار آورده: «و گفت (جنید) محبت امانت خدای است»^(۱۹۸) و مأخذ استناد دیگران بوده است^(۱۹۹).

۹۵- مکی در قوت القلوب نقل نموده: «قال الجنید المحبة نفسها قرب القلب من الله بالاستنارة والفرح»^(۲۰۰).

۹۶- در طبقات الشافعية سبکی است: «... سألت الجنید عن المحبة فقال تريد

الآشارة؟ فقلت لا قال تريد الدعوى؟ قلت لا قال فايش تريد؟ قلت عين المحبة فقال: ان تحب ما يحب الله في عباده و تكره ما يكره في عباده»^(۲۰۱).

۹۷- در قوت القلوب آمده: «و قد سئل الجنيد رحمه الله تعالى عن المحبة فقال الناس في محبة الله خاص و عام فالعوام قالوا ذلك بمعرفتهم في دوام احسانه و كثرة نعمة فلم يتمالكوا ان ارضوه الا انهم ثقل محبتهم و تكثر على قدر النعم و الاحسان فاما الخاصة فنالوا المحبة بعظيم القدر و القدرة و العلم و الحكمة و التفرد بالملك فلما عرفوا صفاته الكاملة و اسماؤه الحسنی لم يبتغوا ان احبوه اذ استحق عذرهم المحبة بذلك لانه اهل لها و لوزال عنهم جميع النعم و من الناس من يكون محباً لهواه او لعدو الله ابليس و هو يدعى لعظيم اجهله و طول غرته المحبة لله تعالى»^(۲۰۲).

۹۸- در اللمع است: «سئل الجنيد عن المحبة فقال دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحب»^(۲۰۳) همین قول را صاحب مصباح الهداية نقل نمود^(۲۰۴) و در رشف النصایح الایمانیه از شهاب الدین سهروردی چنین ضبط شده: «سئل جنید عن المحبة قال دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحب (قيل هذا معنى قوله فاذا احبته كنت له سمعاً و بصراً)^(۲۰۵) اما عطّار ترجمه نموده: «سؤال کردند از محبت گفت (جنید) آنک صفات محبوب بدل صفات محب بنشیند قال رسول الله (ص) فاذا احبته كنت له سمعاً و بصراً»^(۲۰۶).

۹۹- از عزالدین محمود کاشانی است: «قال الجنيد: اذا صحّت المحبة سقطت شروط الادب»^(۲۰۷) در رساله قشیریّه در دو موضع این مطلب نقل شده^(۲۰۸) و عطّار چنین ترجمه نموده: «و گفت (جنید) چون محبت درست گردد شرط ادب بیفتد»^(۲۰۹) در شماره ۲۲۴ نیز مطلب نقل شده است.

۱۰۰- در مشرب الارواح آمده است: «قال الجنيد العشق مأخوذ من العشق و هو رأس الجبل و اقصاه فعلى هذا يحب ان يقال، عشق فلان اذا ازدادت محبته و ثارت و ارتفعت حتى تبلغ اقصاها و تناهى فى معناها و هذا يكون اذا كان متناه عشق الله تعالى و محبته»^(۲۱۰).

۱۰۱- در رساله قشیریّه است: «ابوبکر کتانی به مکّه وقت موسم حدیث محبت همی گفت پیران همه اندر آن سخن می گفتند و جنید به سال کمتر از همگان بود گفتند بیار تا چه داری ای عراقی، جنید ساعتی سر در پیش افکند و اشک از چشم وی فرو

ریخت پس گفت بنده بود از نفس خویش بیرون آمده و به ذکر خداوند خویش متصل شده. قیام کننده به اداء حقوق او به دل و بدو نگران انوار هیبت او دل او را بسوخته بود و شرب او صافی گشته از کاس و داد او، و جبار او را کشف کرده از اسباب غیبت او. اگر سخن گوید به خدای گوید و اگر حرکت کند، به امر خدای بود و اگر نیارامد با خدای بود و به خدای بود و خدای را بود. پیران همه بگریستند و گفتند هیچکس درین زیادت نیارد، خدای تعالی ترا نیکویی بسیار دهد ای تاج عارفان»^(۲۱۱).

۱۰۲ - فریدالدین عطار آورده: «(و جنید) گفت هر محبت که بعوض بود چون عوض برخیزد محبت برخیزد»^(۲۱۲) و مأخذ قول او رساله قشیریه بوده است^(۲۱۳).

۱۰۳ - در اللمع آمده است: «الفقیه اذا قوی ضعف محبته و اذا ضعف قوی محبته و حکم الفقیران یكون فوق محبته»^(۲۱۴).

۱۰۴ - مکی در کتاب خود ترقیم نموده: «قال الجنید علامة کمال الحب دوام ذکره فی القلب بالفرح و السرور و الشوق الیه و الانس به و اثره محبة نفسه و الرضا بكل ما یفیع و علامة انسه بالله استلذاذ الخلوة و حلاوة المناجاة و استفرغ کله حتی لا یکاد یعقل الدنيا و ما فیها و لا یحمل هذا علی الانس بالخلق فرب علی مدارج المعقول کما لا یحمل المحبة علی محبة الخلق فیکون بمعانی العقول لانه خال منها و انما هو طمانیة و سکون الیه و جد حلاوة منه و استراحة و روح بما او جد هم...»^(۲۱۵).

۱۰۵ - مکی در کتاب خود ترقیم نموده: «قد تکلم الجنید رحمه الله تالی فی مقام من هذا و قد سئل عنه فقال: هو غایة الحب و هو مقام عزیز مستغرق العقول و ینسی النفوس و هو من اعلی علم المعرفة بالله و تعالی و قال: فی هذا المقام یعلم العبدان الله عزوجل یحبه و یقول العبد بحقی علیک و بجاهی عندک و یقول بحبک لی قال و هو لاء المدلون علی الله تبارک و تعالی و المستأنسون بالله تعالی و هم جلساء الله تعالی قد رفع الحشمة بنیه و منهم و زالت الوحشة بینهم و بنیه فیهم یتکلمون باشیاء هی عند العامة کفر بالله تعالی لما قد علموا ان الله تعالی یحبهم و ان لهم عند الله جاهاً و منزلة ثم قال عن بعض العلماء اما اهل الانس بالله تعالی فلیس الی عرفتهم سبیل هذا من کلام الجنید...»^(۲۱۶).

۱۰۶ - عطار آورده: «و گفت محبت درست نشود مگر در میان دو تن که یکی

دیگری را گوید ای من»^(۲۱۷).

۱۰۷ - عطار گفته: «و گفت (جنید) حق تعالی حرام گردانیده است محبت بر صاحب علاقت»^(۲۱۸).

۱۰۸ - در کتاب منسوب به خواجه عبدالله آمده: «پیر طریقت جنید را پرسیدند که دو رکعت نماز تطوع دوست تر داری که بگذاری یا یک ساعت مشاهده درویشان، گفت: یک ساعت مشاهده در درشان، زیرا که مشاهدت درویشان محبت خداست که می گوید وَجَعْتُ مَحَبَّتِي لِلْمُتَحَابِّينَ فِيَّ وَ الْمُتَزَاوِرِينَ فِيَّ»^(۲۱۹).

۱۰۹ - جنید گفته است: «چون دوستی از دوستی بر نجد آن رنجیدن از خوی بد تولد کند که در اندرون او پنهان باشد از بهر آن که محبت از بهر حق تعالی را باشد صافی تر باشد از آب زلال که هیچ کدورت بر نتابد»^(۲۲۰).

۱۱۰ - صاحب حلیه الاولیاء رقم زده: «سمعت ابي يقول سمعت احمد بن جعفر بن همایی يقول سألت ابا القاسم الجنید بن محمد عن قوله (لا احب الآفلين) قال: لا احب من يغيب عن عياني و عن قلبي و في هذا دلالة اني انما احب من يدوم لي النظر اليه و العلم به حتى يكون ذلك موجوداً غير مفقود و كذلك راينا ان اشد الاشياء على المحبين ان يغيب عنهم من احبوه و ان يفقدوا مشاهدتهم»^(۲۲۱).

۱۱۱ - در حلیه الاولیاء نقل است: «سمعت عثمان بن محمد العثماني يقول سمعت ابابكر محمد بن احمد البغدادي يقول سئل الجنید بن محمد عن المحبة امن صفات الذات ام من صفات الافعال؟ فقال: ان محبة الله لها تأثير في محبوه بين، فالمحبة نفسها من صفات الذات و لم يزل الله تعالى محباً لاوليائه و اصفياؤه فاما تأثيرها فيمن اثر فيه فان ذلك من صفات الافعال فاعلم ارشدك الله للصواب»^(۲۲۲).

د-د-د- توکل:

۱۱۲ - در جواهر الاسرار آمده: «قال الجنید التوکل ان تكون لله كما لم تكن فيكون كما لم يزل»^(۲۲۳) و در مصباح الهداية نیز نقل شده^(۲۲۴) و عطار چنین ترجمه نموده: «توکل آنست که خدای را باشی چنانکه بیش ازین که نبودی خدای را بودی»^(۲۲۵).

۱۱۳ - در رسایل شاه نعمت الله آمده: «قال الجنید التوکل اعتماد القلب على الله في جميع الاحوال»^(۲۲۶) که صاحب طریق نیز بعینه نقل نموده است^(۲۲۷).

- ۱۱۴ - در حلیۃ الاولیاء آمده: «سمعت ابا الحسن بن مقسم يقول سمعت ابا الحسن المحلی يقول سمعت الجنید يقول: كان التوکل حقيقة و اليوم هو علم»^(۲۲۸) و عطار ترجمه نمود: «بیش ازین توکل حقیقت بود امروز علم است»^(۲۲۹).
- ۱۱۵ - در الرسالة العلیة است: «اصحاب جنید پیش وی آمدند و گفتند می خواهیم که روزی طلبیم؟ گفت اگر می دانید که کجاست طلب کنید گفتند از خدای بخوایم؟ گفت اگر می دانید که او روزی شما فراموش کرده است بخواید گفتند در خانه رویم و توکل بر خدا کنیم؟ گفت آزمایش حق کفرست گفتند پس چه حيله کنیم؟ گفت ترک حيله کنید و کار بحق گذارید که کافل رزق اوست»^(۲۳۰).
- که البته قبل از او در رساله قشیریة^(۲۳۱) و مصباح الهدایة^(۲۳۲) و طبقات الشافعیة سبکی و البته منسوب به خواص نیز نقل شده است^(۲۳۳).
- ۱۱۶ - عطار نیز نقل نموده: «و گفت (جنید) توکل آن است کی خوردن بی طعام است یعنی طعام در میان نه بیند»^(۲۳۴).
- ۱۱۷ - عطار آورده: «و گفت (جنید) توکل نه کسب کردن و نه ناکردن لکن سکون دلست بوعده حق تعالی که داده است»^(۲۳۵).

د-۵- صبر:

- ۱۱۸ - عطار می گوید از قول جنید. «و گفت غایت صبر توکل است قال الله تعالی الذین صبروا علی ربهم یتوکلون»^(۲۳۶).
- ۱۱۹ - در حلیۃ الاولیاء آمده: «سمعت ابا الحسن بن مقسم يقول سمعت ابا محمد الخواص يقول سمعت الجنید يقول عند عشرين سنة ما ناصيت احد الى حق فعاد الى وقال الجنید: اذا اصبت من يصبر علی الحق فتمسک به قال قلت و انی به؟ هات من يصبر لی علی سماع الحق لا يتعرض الیه»^(۲۳۷).
- ۱۲۰ - قبلاً نیز این بیان نقل شد ولی کامل آن چنین است: «و المسیر من الدنيا الى الآخرة سهل هین علی المؤمن و هجران الخلق فی جنب الحق شدید و المسیر من النفس الى الله صعب شدید و الصبر مع الله تعالی اشد الصبر تجرع المرارة من غیر تعبیس»^(۲۳۸) قبل از او نیز در رساله قشیریة نیز نقل شده که ترجمه اش این است: «جنید گوید از دنیا به آخرت راهست آسان بر مومن و هجران خلق در جنب یافتن حق

دشوار است و از نفس بخدای شدن صعب است و صبر کردن با خدای تعالی صعب تر و پرسیدند از وی از صبر گفت فرو خوردن تلخی‌ها و روی ترش ناکردن^(۲۳۹) که قسمتی از آن را نقل نموده قوله: «صبر فرو خوردن تلخی‌هاست و روی ترش ناکردن»^(۲۴۰).

۱۲۱ - در شرح التعرّف است: «جنید را پرسیدند الصبر قال حبس النفس مع البلاء بنفی الجزع»^(۲۴۱) که عطار ترجمه نموده: «صبر باز داشتن است انفس را با خدای بی آنک جزع کند»^(۲۴۱).

۱۲۲ - در اللمع است: «قد سئل الجنید عن الصبر فقال حمل المؤمن لله تعالى حتى تنقضي اوقات المكروه»^(۲۴۲) که مأخذ شبکی بوده قوله: «نهاية الصابر في حال الصبر حمل المؤمن لله حتى تنقضي اوقات المكروه»^(۲۴۳).

۱۲۳ - از عطار آمده: «وگفت دنیا در دل مریدان تلخ تر از صبر است چون معرفت بدل ایشان رسد آن صبر شیرین تر از غسل گردد»^(۲۴۴).

۱۲۴ - عطار حکایت ذیل را نقل نموده: «نقلست که (جنید) یکبار به عیادت درویشی رفت و درویش می‌نالد گفت از که می‌نالی درویش دم درکشید گفت این صبر باکی می‌کنی درویش فریاد برآورد و گفت نه سامان نالیدن است و نه قوت صبر کردن»^(۲۴۵).

۱۲۵ - همو آورده از قول جنید: «اگر ترا بحقیقت دانند راه بر تو آسان گردانند و اگر مردانه باشی در اول مصائب بر تو روشن شود بسی چیز از عجایب و لطایف و الصبر عند الصدمة الاولى»^(۲۴۶).

د-و-شکر:

۱۲۶ - یکی از مشهورترین حکایات در وصف شکر و اقوال جنید آن است که در اللمع آمده: «عن الجنید رحمة الله انه قال كان سرى رحمة الله تعالى اذا اراد ان يقيدنى شيئاً سألتنى [مسئلة] فقال لى يوماً ما الشكر يا غلام فقلت ان لا تعصى الله بنعم انعم الله بها عليك فاستحسن ذلك منى و كان يستعيده منى و يقول كيف قلت فى الشكر أعدها فاعيدها عليه قال ابو نصر و وجدت هذه الحكاية بحظ أبى على الرودبارى عن الجنيد...»^(۲۴۷) این حکایت را شبکی در طبقات^(۲۴۸) ابن الجوزی در صفة الصفوة^(۲۴۹)، خطیب بغدادی در تاریخ بغداد^(۲۵۰) و قشیریه در کتاب خود^(۲۵۱) به

نوعی دیگر ذکر نموده‌اند که ترجمه‌اش را عطار چنین آورده: «جنید هفت ساله بود که سری او را بحج برد در مسجد الحرام مسئله شکر می‌رفت در میان چهارصد پیر چهارصد قول بگفتند در شرح بیان شکر هر کسی قولی، سری با جنید گفت تو نیز چیزی گوی گفت شکر آنست که نعمتی که خدای ترا داده باشد بدان نعمت در وی عاصی نشوی و نعمت او را سر مایه معصیت نسازی چون جنید این گفت هر چهارصد پیر گفتند احسنت یا قره‌عین الصدیقین و همه اتفاق کردند که بهتر ازین نتوان گفت تا سری گفت یا غلام زود باشد که حظ تو از خدای زبان تو بود جنید گفت من بدین می‌گریستم که سری گفت بس سری گفت این از کجا آوردی گفتم از مجالست تو»^(۲۵۲)، ضبط طبقات الصوفیه نیز مانند قول اول است^(۲۵۲).

۱۲۷ - حکایه دیگری نیز موجود که در حلیه الاولیاء آورده: «سمعت اباالحسن بن مقسم يقول سمعت محمد بن سعيد يقول سمعت الجنید بن محمد يقول و سئل عن حقيقة الشکر فقال لا يستعان شی من نعمه علی معاصیه»^(۲۵۳) و در تاریخ بغداد: «قال الجنید سألتی سری السقطی؟ ما الشکر فقلت ان لا يستعان نعمه معاصیه فقال هو ذاک یا اباالقاسم»^(۲۵۴) عیناً این قول ابن خطیب را میدی در کشف الاسرار^(۲۵۵) نقل نموده و ترجمه‌اش این است: «جنید گوید هرگاه سری خواستی مرا فائده دهد سؤال کردی مرا روزی گفت یا اباالقاسم شکر چیست گفتم آنکه یاری نخواهی بچیزی اندر نعمتهای خدای بر معصیت او گفت این از کجا آوردی گفتم از مجالست تو»^(۲۵۶) که در طبقات الصوفیه خواجه عبدالله انصاری نیز نقل شده است. همان طور که ملاحظه شد قول فوق با قول دیگر جنید که قبلاً نقل شده بسیار نزدیک و به قسمی است که اغلب ناقلین و ذاکرین در آثار خود آندو را با هم مخلوط و برخی، قسمتی و بعضی، جزیی از هر یک را ترمیم و باهم تلفیق نموده‌اند.

۱۲۸ - روزبهان بقلی نقل فرموده: «(عن الجنید) ایاکم و الاستناد الی النعم فانها یقطع الی المنعم»^(۲۵۷).

۱۲۹ - در طبقات الشافعیة نقل نموده: «(قال الجنید) الشکران لا تری نفسک اهلاً للنعمه»^(۲۵۸) که قشیریه^(۲۵۹) نیز نقل و عطار ترجمه نموده: «و (جنید) گفت شکر آنست که نفس خود را از اهل نعمت نشمرد»^(۲۶۰).

۱۳۰ - در رساله قشیریه آمده: «شکر را علّتی است و آن آنست که شاکر نفس

خویش را زیادتى مى طلبد پس او بر حفظ نفس خویش ایستاده باشد»^(۲۶۱) و با مختصر تفاوتی در عبارت، مأخذ عطار نیز بوده است.^(۲۶۲)

۱۳۱ - در حلیه الاولیاء است: «سمعت... عن ابی القاسم الجنید قال انه وقف على سائل فسألته فقال حرکتی فعل لی، فقال الجنید لا ولكن فعل الله فیک لتقضى منك شكر ما جعله فیک»^(۲۶۳).

۱۳۲ - صاحب المصباح الهدایة به نقل از جنید نگاشته: «الشكر هو الاعتراف له بالنعم بالقلب و اللسان»^(۲۶۴).

د - ز - خوف ورجا:

۱۳۳ - «ليس الرضاء و المحبة كالخوف و الرجاء فانهما حالان لا يفارقان العبد في الدنيا و الآخرة لانه في الجنة لا يستغنى عن الرضاء و المحبة»^(۲۶۵) که قول جنید در مصباح الهدایه است.

۱۳۴ - همو آورده «الرجاء ثقة الجود من الکریم»^(۲۶۶).

۱۳۵ - هجویری گفته «من الجنید»: من صفة الولی ان لا يكون له خوف لان الخوف ترقب مکروه یحل فی المستقبل او انتظار محبوب یفوت فی المستأنف و الولی ابن وقته ليس له مستقبل فخاف شیئاً و کما لا خوف له، لا رجاء له، لان الرجا انتظار محبوب یحصل او مکروه یکشف و ذلك فی الثانی من الوقت کذلك لا یحزن لان الحزن من حزونة الوقت من کان فی ضیاء الرضا و روضة الموافقة فاین يكون له حزن کما قال الله تعالى (الا ان اولیاء الله لا خوف علیهم و لا هم یحزنون)^(۲۶۷).

۱۳۶ - سبکی از قول جنید آورده: «الخوف توقع العقوبة مع مجاری الانفاس»^(۲۶۸) که قشیریه نیز^(۲۶۹) نقل و عطار ترجمه نموده: «سؤال کردند از خوف گفت چشم داشتن عقوبت است در هر نفسی»^(۲۷۰).

۱۳۷ - قول جنید منقول در رساله قشیریه است: «هر که ترسد از چیزی جز خدای و به چیزی امید دارد جز خدای، همه درها بروی بسته شود و بیم را بروی مسلط کنند و اندر هفتاد حجاب پوشیده گردد که کمترین آن حجابها شک بود و شدت خوف ایشان از فکر ایشان بود اندر عاقبت احوال خویش و ترسیدن از تغییر اصول»^(۲۷۱).

۱۳۸ - همو نقل نموده: «جنید گفت هر که اندر مراقبت به حقیقت رسیده باشد از آن

ترسد که حظّ او از خدای فوت شود نه از چیزی دیگر»^(۲۷۲).

۱۳۹ - عطار به نقل از جنید گفته: «و گفت خوف آنست که بیرون کنی حرام از خوف و ترک عمل گیری بَعسی و سَوْف»^(۲۷۳).

۱۴۰ - «از جنید می آید کی گفت خوف مرا بر قبض همی دارد و رجا بر بسط همی دارد و حقیقت جمع همی کند و حق مرا تفرقه همی کند چون بخوفم بگیرد از خویشتنم فانی کند و چون برجا مبسوط گرداند مرا باز دهد و چون مرا بحقیقت جمع کند حاضرم گرداند و چون تفرقه کند بحق مرا از من بپوشد. و او اندرین همه حرکاتم آرد و سکون نه و مستوحش کند و موانست نه بحاضر آمدن طعم و جود بپیشاند کاشکی مرا از من فانی کردم تا بهره یافتمی یا مرا از من غائب کردی تا براحات افتادمی»^(۲۷۴) که عطار قسمتی از آن را ترجمه فرموده است^(۲۷۵).

د - ح - رضا:

۱۴۱ - عطار به نقل از جنید گفته: «گفتند عزیزترین خلق کیست گفت درویش راضی»^(۲۷۶).

۱۴۲ - همواز جنید نگاشته: «و گفت بندگان دو قسم اند بندگان حق اند و بندگان حقیقت اما بندگان حق آنجا اند که اعوذ برضاک من سخطک و اما بندگان حقیقت آنجا اند کی اعوذ بک منک والله اعلم»^(۲۷۷).

۱۴۳ - در مناجاتی از جنید آمده: «موضعک فی قلوب العارفين دَلْنی علی رضاک و اخرج من قلبی مالا ترضاه واسکن فی قلبی رضاک»^(۲۷۷).

۱۴۴ - در داستانی آمده: «و قد قال الشبلی یومأ بین یدیه لاحول و لا قوّة الا بالله (قال الجنید) قولک ذاضیق صدر و هو ترک للرّضا بالقضا و الرّضا رفع الاختیار»^(۲۷۸). صاحب مصباح الهدایة نگاشته: «وقتی شبلی در صحبت جنید بر زبان کلمه لاحول برآید جنید گفت ذامن ضیق صدر و ضیق الصدر من ترک الرّضا بالقضاء»^(۲۷۹) و همین قسمت را قشیریه در کتاب خود^(۲۸۰) و عطار نیز چنین ترجمه کامل نموده: «نقلست که شبلی روزی گفت لاحول و لا قوّة الا بالله جنید گفت این گفتار تنگ دلان است و تنگ دلی از دست داشتن رضا بود بقضا»^(۲۸۱).

۱۴۵ - در اللمع آمده است: «سئل الجنید عن الرّضا فقال الرّضا رفع الاختیار»^(۲۸۲).

قشیریه در کتاب^(۲۸۳) خود و لاهیجی در شرح جالب خود بر گلشن راز^(۲۸۴) و صاحب مصباح الهدایه^(۲۸۵) و عطار نیز ترجمه نموده‌اند: «و گفت رضا رفع اختیار است»^(۲۸۶).

۱۴۶- در حلیه الاولیاء نقل است: «... سمعت الجنید بن محمد و سئل عن الرضا فقال سألتهم عن العیش الهنی و قرۃ العین من کان عن الله راضياً قال بعض اهل العلم اهنأ العیش عیش الراضین عن الله فالرضا استقبال منازل من البلاء بالطاقة و البشر و انتظار ما لم یزل منه بالتفکر و الاعتبار و ذلك ان ربه عنده احسن صنعاً به و ارحم به و اعلم بما یصلحه فاذا نزل القضاء لم یکره و کان ذلك ارادته مستحسناً ذلك الفعل من ربه فاذا عدما نزل به احساناً من الله عزّ و جلّ فقد رضی فالرضی هو الارادة مع الاستحسان ان یكون مریداً لما صنع محباً راضياً عن الله بقلبه»^(۲۸۷).

۱۴۷- عطار نیز گفته: «رضا آن است که بلا را نعمت شمری»^(۲۸۸) که قول جنید است.

د - ط - بلا و فقر و غنا:

۱۴۸- در حلیه الاولیاء آمده: «... سمعت الجنید بن محمد یقول: البلاء علی ثلاثه اوجه علی المخلصین عقوبات، و علی الصادقین تمحیص جنایات و علی الانبیاء من صدق الاختیارات»^(۲۸۹).

۱۴۹- سهروردی آورده: «جنید گوید بلا چراغ عارفان است و بیداری مریدان و هلاک شدن غافلان»^(۲۹۰) که باخزری در اوراد الاحباب^(۲۹۱) و عطار در تذکره خود نقل نموده‌اند^(۲۹۲).

۱۵۰- سراج نقل نموده: «(قال الجنید) الفقر بحر البلاء و بلاؤه کله عزّ»^(۲۹۳) که در جایی دیگر از همان کتاب نیز نقل نموده است^(۲۹۴).

۱۵۱- در کشف الاسرار میبیدی آمده: «قال الجنید تحقّق رجاء الراجین عند تواتر المحن»^(۲۹۵) و در موضعی دیگر آن را به کلمات زیر نیز آورده: «قال الجنید تحقّق رجاء الراجین عند تواتر المحن و ترادف المصائب لانّ الله تعالی یقول لا تأسوا من روح الله و النبی یقول افضل العبادۃ انتظار الفرج...»^(۲۹۶).

۱۵۲- همو نقل نموده: «جنید گفت من شهد البلاء بالبلاء ضجّ من البلاء و من شهد

البلا من المبلى جنَّ الى البلا» (۲۹۷)

۱۵۳ - عطار آورده: «نقلست که (جنید) یک روز زار می‌گریست سؤال کردند که سبب گریه چیست.

گفت اگر بلای او اژدهایی گردد اول کسی من باشم که خود را لقمه او سازم و با این همه عمری گذاشتم در طلب بلا و هنوز با من می‌گویند که ترا چندان بندگی نیست که به بلای ما ارزد» (۲۹۸).

۱۵۴ - از جنید چنین پرسیدند: «گفتند بلای او چه کار کند گفت بوته‌ای است که مرد را پالاید هر که در این بوته پالوده گشت هرگز او را به بلا ننماید» (۲۹۹).

۱۵۵ - از حلیه الاولیاء نقل می‌شود: «... سمعت الجنید بن محمد يقول: اعلم الناس بالآفات اكثرهم بلاء و آفة» (۳۰۰).

۱۵۶ - در اللمع نقل شده: «سئل (الجنید) عن الفقير الصادق متى يكون مستوجبا لدخول الجنة قبل الاغنياء بخمس مائة عام فقال اذا كان هذا الفقير مُعاملاً لله عزّ وجلّ بقلبه موافقاً لله فيما منع حتّى يُعَدَّ الفقر من الله نعمةً عليه يخاف على زوالها يخاف الغنى على زوال غناه و كان صابراً محتسباً مسروراً باختيار الله له الفقر صائناً لدينه كاتماً للفقر مظهراً للاياس من الناس مُستغنياً برّبه في فقره كما قال الله عز وجل للفقراء الذين احضروا في سبيل الله (الآية) فاذا كان الفقير بهذه الصفة يدخل الجنة قبل الاغنياء بخمسمائة عام و يكفى يوم القيمة مؤنة الوقوف و الحساب ان شاء الله تعالى» (۳۰۱).

۱۵۷ - «سئل الجنید ایما اتم الاستغناء بالله تعالى ام الافتقار الى الله؟ فقال الافتقار الى الله موجبة للغناء بالله فاذا صحّ الافتقار الى الله كمل الغناء بالله تعالى و لا يقال ان اتم لانهما حالان لا يتم احدهما الا بتمام الآخر من صحّح الافتقار صحّح الغناء» (۳۰۲).

۱۵۸ - «سئل الجنید عن الفقير الصادق فقال هو ان (لا) يستغنى بشيء و يستغنى به كل شيء» (۳۰۳).

۱۵۹ - غزالی در احیاء نقل نموده: «جنید گفت که فقیر آن است که نپرسد و معارضة نکند و اگر معارضة کرده شود خاموش باشد» (۳۰۴) که اخذ از اللمع نمود بقوله:

«قد حكى عن الجنيد انه قال علامة الفقير الصادق ان لا يسأل ولا يعارض و ان عورض سكت» (۳۰۵).

۱۶۰ - قشیریه نقل نموده: «جنید روزی گفت یا معشر الفقراء شما را به خدا

شناسند و برای خدا گرامی دارند بنگرید تا به خدای چون باشید»^(۳۰۶)

د- ی- زُهد - خلوت - دنیا:

۱۶۱ - در کتاب اللّمع آمده است: «سُئِلَ الجنید من الزهد فقال تخلّى الايدى من الاملاك و تخلّى القلوب من الطمع»^(۳۰۷) این مطلب را صاحب مصباح الهدایة^(۳۰۸) چنین آورده:

«الزهد خلّو الايدى عن الاملاك و القلوب عن التّبع» مترجم عوارف المعارف چنین ترجمه نموده: «جنید گفت زهد آن است که ترک املاک کند و به دل تبع آن نکند»^(۳۰۹) و صاحب شرح التعرف قول مصباح الهدایة را نیز تکرار نموده است^(۳۱۰) ابوطالب مکی این قول را مفصل ذکر نموده: «قد سئل الجنید عن الزهد فقال معینان ظاهر و باطن فالظاهر بغض ما فی الايدى من الاملاك و ترک طلب المفقود و الباطن زوال الرغبة عن القلب و وجود الغروف و الانصراف من ذکر ذلك فاذا تحقق بذلك رزقه الله تعالى الاشراف على الآخرة و النظر اليها بقلبه فحينئذ يجدّ في العمل بتقصير الامل و تقریب الاجل لان الاسباب عن قلبه منقطعة و القلب منفرد بالآخرة و حقيقة الزهد قد خلصت الى قلبه فامتلاً من المذكر الخالص لربه سبحانه و تعالى فالزهد عن حقيقة الايمان و المشاهدة الآخرة تكون بعد الزهد و استواء الاشياء عدمها كوجودها بعد المشاهدة لاستواء القلب و معه يستوى المدح و الذم سقوط النفس و ذهاب رؤية الخلق فعندها خلّص الاخلاص الى قلبه لصفاء الزهد و ثبت الزهد سقوط النفس»^(۳۱۱)

۱۶۲ - در طبقات الشافعية آمده: «الزاهد خلّو القلب عمّا خلت منه اليد و استفار الدنيا و محو آثارها من القلب»^(۳۱۲) قشیری آورده و مترجم رساله اش نگاشته است: «جنید را پرسیدند از زهد گفت تهی دست بودن از ملک و خالی کردن دل از مشغله آن»^(۳۱۳) که بیشتر به قول قبل شبیه^(۳۱۴) و عطار نیز ترجمه نموده که نقل شد^(۳۱۵) و مشابه نزدیک تر قول را مترجم رساله قشیریه آورده است^(۳۱۶).

۱۶۳ - درویش محمد طبسی، نقل می کند:

«و سُئِلَ الجنید رحمه الله عنه فقال: کَلَّمَا يجمع العبد بين يدي الله فَهُوَ مباح»^(۳۱۷)

۱۶۴ - جنید می فرماید: «سُئِلَ الجنید رحمه الله تعالى عن الخلوة، فقال ان السّلامة

مصاحبه لمن طلب السلامة فترك المخالفة و ترك التطلّع الى ما اوجب العلم مفارقتة»^(۳۱۸).

۱۶۵ - در مصباح الهدایه نقل شده است:

«رئيس الطائفة جنید رحمه الله گفته است: مَنْ اراد أَنْ يَسْلَمَ دِينُهُ وِ يَسْتَرِيحَ بَدَنُهُ وِ قَلْبُهُ فَلْيَعْتَزِلِ النَّاسَ فَإِنَّ هَذَا زَمَانٌ وَحْشِيٌّ وَ الْعَاقِلُ مَنِ اخْتَارَ فِيهِ الْخُلُوةَ»^(۳۱۹) مترجم رساله قشیریّه در ترجمه آن گفته:

«جنید راست گفت، هر که خواهد که دین وی به سلامت بود و تن و دل وی آسوده بود گو از مردمان جدا باش که این زمانه وحشت است و خردمند آن است که تنهایی اختیار کند»^(۳۲۰).

۱۶۶ - عطار از گفته های جنید چنین یاد کرده است:

«دلِ دوستانِ خدای، جای سرّ خدای است و خدای سرّ خود در دلی نهد که در وی دوستی دنیا بود»^(۳۲۱).

۱۶۷ - عطار این گفته جنید را نقل نموده است:

«گفتند راه به خدای چگونه است، گفت دنیا را ترک گیری، یافتی، و خلاف هوا کردی، بحق پیوستی»^(۳۲۲) که مضمون آن در طبقات الشافعیه نیز آمده است^(۳۲۳).

۱۶۸ - در مقامات ابوسعید است: «شیخ گفت سری سقطی بیمار شد جنید به عیادت او در شد و مروحه برداشت تا بادش کند گفت ای جنید آتش از باد تیزتر گردد جنید گفت چون است؟ سری گفت عبد ملول لایقدر علی شیئی جنید گفت وصیتی بکن گفت لاتشغل عن صحبة الله بصحبة الاغیار جنید گفت اگر پیش ازین شنیدی با تو نیز صحبت نداشتمی»^(۳۲۴).

۱۶۹ - در اللمع آمده: «سئل الجنید عن معنی قول النبی حَبَّكَ لِلشَّيْءِ يَعْصِي وِ يَصْمُ فَقَالَ حَبَّكَ لِلدُّنْيَا يَعْصِي وِ يَصْمُ عَنِ الْآخِرَةِ»^(۳۲۵).

در طبقات الشافعیه آمده: «قال (جنید) ليس يتشبع مايرد على من العالم لدني قد اصلت اصلاً و هو ان الدار دار غم و هم و بلاء و فتنة و ان العالم كله شرو من حكمه ان يتلقاني بكل ما اكره و ان تلقاني ما احب فهو فضل و الا فالاصل الاول»^(۳۲۶) که در صفة الصّفوة آمده است^(۳۲۷) که مأخوذ از حلیه الاولیاء بوده است^(۳۲۷).

۱۷۰ - در تاریخ بغداد نقل شده: «(قال الجنید) عزفت نفسي عن الدنيا فاسهرت

لیلی و اظمات نهاری»^(۳۲۸).

۱۷۱ - در طبقات الشافعیة نقل شده: «سئل الجنید عمن لم یثق علیه من الدنیا الا مقدار مصّ نواة فقال المکاتب عبد مابقی علیه درهم»^(۳۲۹) صاحب آداب المریدین آورده: «ترجمه از جنید سؤال کردند که چه گویی در آن کس که او را نمانده باشد از دنیا الا مقدار پنج درم اسم تصوّف بروی افتد یا نه؟ به جواب گفت بنده ای که خود را باز خرد تا یک درم بر ذمت او باقی باشد از بها، هنوز بنده باشد»^(۳۳۰) و در او را د الاحباب نیز نقل شده^(۳۳۱) و قشیری نیز در کتاب خود ذکر کرده است^(۳۳۲) که در نقل عبارات تفاوت مختصری دارند.

۱۷۲ - عطّار آورده: «نقلست که جوانی را در مجلس جنید حالتی ظاهر شد توبه کرد و هر چه داشت به غارت داد و حق دیگران بداد و هزار دینار برداشت تا بیش جنید برد گفتند حضرت او حضرت دنیا نیست آن حضرت را آلوده نتوانی کرد بر لب دجله نشست و یک یک دینار در آب می انداخت تا هیچ نماند برخاست و به خانقاه شد جنید چون او را دید، گفت قدمی که به یک بار باید نهاد به هزار بار نهی؟ برو که ما را نشایی، از دلت بر نیامد که به یک بار در آب انداختی؟ درین راه نیز اگر همچنین آنج کنی به حساب خواهی کرد به هیچ جای نرسی باز گرد و به بازار شو که حساب و صرفه دیدن در بازار راست آید»^(۳۳۳) ولی این حکایت در مأخذ دیگر به شبلی نسبت داده شده من جمله در مثنوی مولانا نقل است:

«آن یکی بودش بکف در چل درم هر شب افکندی یکی در آب نم»

که استاد فروزانفر نیز در مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی یاد نموده است^(۳۳۴).

۱۷۳ - عطّار آورده: «یکی پانصد دینار بیش جنید آورد جنید گفت بغیر ازین چیزی دیگر داری گفت بسیار گفت دیگر نمی باید گفت باید گفت بردار تو بدین اولیتری که من هیچ ندارم و مرا نمی باید»^(۳۳۵) که مأخذ او رساله قشیریه بوده است^(۳۳۵).

۱۷۴ - عطّار می گوید: «و گفت (جنید) اگر جمله دنیا یک کس را بود زیانش ندارد و اگر سرش شره یک دانه خرما کند زیانش دارد»^(۳۳۶).

۱۷۵ - همو گفته: «و گفت (جنید) اگر توانی که اوانی خانه تو جز سفال نباشد بکن»^(۳۳۷).

۱۷۶ - صاحب مصباح الهدایة آورده: «یکی از مریدان جنید رحمه الله خواست که جمیع مال انفاق کند جنید او را اجازه نداد گفت مقدار کفایت رها کن و از آنجا قوت خود می ساز و زیادت بده چه من بر تو ایمن نیستم و از مطالبت نفس تو بعد از انفاق جمیع مال»^(۳۳۸).

د - ک - سرور، وجد، قرب و انس:

۱۷۷ - جنید گفته: «الوجد انقطاع الاوصاف عند سمة الذات بالسرور»^(۳۳۹) و همین متن را در مصباح الهدایة^(۳۴۰) می توان جُست و عَطَّار ترجمه نموده است: «و گفت (جنید) وجد انقطاع اوصاف است در ظهور ذات در سرور یعنی آنچه اوصاف توئی تُست منقطع گردد و آنچه ذات تست در عین به پیروزی روی نماید»^(۳۴۱).

۱۷۸ - در مشرب الارواح آمده: «قال الجنید الوجد هی المصادفة»^(۳۴۲) که کامل این گفتار مُندرج در کتاب اللّمع است بقوله: «ذكر عن الجنيد انه قال كما اظن ان الوجد هو المصادفة بقوله عز وجل و وجدوا ما عملوا حاضراً یعنی صادفوا و قال و ما تقدّموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله ای تصادفوا و قال حتی اذا جاءه لم يجده شيئاً یعنی لم يصادفه و كل ما صادف القلب من غم او فرح فهو وجدٌ و قد اخبر الله تعالى عن القلوب انها تنظرو هو وجدها قال الله تعالى فانها لاتعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور ای عن وجدها ففرق بين التي تجدو بين التي لاتجد»^(۳۴۳).

۱۷۹ - در کتاب اللّمع مذکور شده: «يقال ان ابا سعيد الخراز كان كثير التواجد عند ذكر الموت فسيل عن ذلك الجنيد فقال العارف قد ايقن ان الله لم يفعل به شيئاً من المكاره بغضاً له و لا عقوبة يشاهد في صنائع الله تعالى الحالة به من المكاره صفو المحبة بينه و بين الله عز وجل و انما ينزل به هذه النوازل ليُرِد روحه الله اصطفاً له و اصطناعاً له فاذا كوشف العارف بهذا و ما اشبهه لم يكن بعجب ان تطير روحه اليه اشتياقاً و تنقلب من وطنها اشتياقاً فلذلك ما رايت من التواجد عند ذكر الموت و ربّما اتى ذلك على قرب مُنيته و الله يفعل بوليّه ما يشاء و ما يحب»^(۳۴۴) و عَطَّار چنین نقل و مضمون آن را آورده است: «گفتند ابوسعید خراز را بوقت نزع تواجد بسیار بود جنید گفت عجب نبود اگر از شوق او شوق جان به پریدی گفتند این چه مقام بود گفت غایت صحبت و این مقامی عزیز است کی جمله معقول را مستغرق گرداند و جمله نفوس را

فراموش کند. و این عالی‌ترین مقامی است علم معرفت را درین وقت مقامی نبود که بنده به جایی برسد که داند که خدای او را دوست می‌دارد لاجرم این بنده گوید که به حق من بر تو و به جاه من نزد تو و نیز گوید که به دوستی تو مرا بس گفت این قومی باشند که بر خدای ناز کنند و انس بدو گیرند و میان ایشان و خدای حشمت برخاسته بود و ایشان سخن‌هایی گویند که نزدیک عامه شنیع باشد»^(۳۴۵).

۱۸۰ - میبیدی گفته: «جنید را پرسیدند که دل کی خوش بود؟ گفت آن وقت که او در دل بود (شیخ الاسلام گفت او نه بذات در دل بود بلکه در دل یاد او بود و در سر مهر او بود و در جان نظاره او بود)»^(۳۴۶).

۱۸۱ - «از جنید پرسیدند ما الوصل قال ترک ارتکاب الهوی»^(۳۴۷).

۱۸۲ - «قال الجنید يتصل به من اوصله بقدر ماخص به والا فليس بينه وبينهم سبب لانسب ولا وصل»^(۳۴۸).

۱۸۳ - عطار ضمن حکایتی از جنید می‌نویسد: «جنید آه کرده و سر در کشید و گفت من لم یکن للوصل اهلاً فکل احسانه ذنوب»^(۳۴۹).

۱۸۴ - صاحب مصباح الهدایه گفته (جنید گفت) القرب بالوجد جمع و غیبه فی البشریه تفرقه^(۳۵۰). و در عوارف المعارف^(۳۵۱) نقل و عطار ترجمه نموده: «و گفت (جنید) قرب به وجد جمع است و غیبت او در شریعت تفرقه»^(۳۵۲).

۱۸۵ - در اللمع ذکر است: «قال الجنید و الله اعلم انه يقرب من قلوب عباده علی حسب مایری من قرب قلوب عباده منه فانظر ماذا يقرب من قلبك»^(۳۵۳) و عطار ترجمه کرده: «و گفت (جنید) به درستی که خدای تعالی بدل بندگان نزدیک شود بر اندازه آنک بنده را به خویش قرب بیند»^(۳۵۴) و نیز در مصباح الهدایه آمده است^(۳۵۵).

۱۸۶ - «سئل (الجنید) عن قرب الله تعالى فقال: قريب لا بالتلاق بعيد لا بافتراق»^(۳۵۶).

۱۸۷ - از اقوال جنید: «الانس ارتفاع الحشمة مع وجود الهيبة»^(۳۵۷) و در شرح تعرف همراه با شرحی ذکر شده^(۳۵۸) و عطار ترجمه‌ای از آن آورده: «سؤال کردند از انس گفت آن بود که حشمت برخیزد»^(۳۵۹) که مأخذ اصلی آن، کتاب اللمع است^(۳۶۰).

۱۸۸ - از اقوال جنید: «انس یافتن به وعدها و اعتماد کردن بر آن خلل است در سخاوت و گفت اهل انس در خلوت و مناجات چیزها گویند که نزدیک عامه کفر

نماید اگر عام آن را بشنوند ایشان را تکفیر کنند و ایشان در احوال خویش بر آن مزید یابند و هر چه گویند ایشان را احتمال کنند و لایق ایشان این بود»^(۳۶۱).

د - ل - یقین، قلب و سر:

۱۸۹ - در طبقات الشافعية آمده: «الیقین استقرار العلم الذی لا یتقلب و لا یحول و لا یتغیر فی القلب»^(۳۶۲) و در رساله قشیریه^(۳۶۳) نقل و عطار ترجمه نموده: «و گفت (جنید) یقین قرار گرفتن علمی بود در دل که هیچ حال نگردد و از دل خالی نبود»^(۳۶۴).
 ۱۹۰ - در کتاب اللّمع نقل شده: «قال الجنید حیث سئل عن الیقین فقال الیقین ارتفاع الشک»^(۳۶۵) در طبقات چنین آمده: «الیقین ارتفاع الریب فی مشهد الغیب»^(۳۶۶) و مترجم رساله قشیریه چنین ترجمه نموده: «یقین برخاستن شک بود به مشهد غیب»^(۳۶۷).

۱۹۱ - در اللّمع آمده: «سُئِلَ الجنید ایضاً کما بلغنی عن معنی قول النبی رحم الله اخی عیسیٰ لوازداد یقیناً لمشی فی الهواء فقال معناه و الله اعلم ان عیسیٰ (ع) مشی علی المأبیین و النبی مشی فی الهواء لیلۃ المعراج بزیاده یقینه علی یقین عیسیٰ (ع) فقال لوازداد یقیناً یعنی لو اعطی من زیاده الیقین مثل ما اعطیت لمشی فی الهواء»^(۳۶۸)
 خلاف این گفتار نیز ظاهراً منسوب به جنید است «لقد مشی رجال بالیقین علی المأومات بالعطش افضل منهم یقیناً»^(۳۶۹) و در رساله قشیریه نقل و عطار نیز ترجمه نموده: «و گفت (جنید) مردانی بوده اند که به یقین بر آب میرفتند و آن مردان که از تشنگی می مردند یقین ایشان فاضل تر»^(۳۷۰).

۱۹۲ - «قد سئل الجنید عن الیقین ماهو؟ فقال ترک ماتری لما لا تری»^(۳۷۱)

۱۹۳ - و گفت جنید: «هر کرا علم بیقین نرسیده است و یقین به خوف و خوف به عمل و عمل به ورع و ورع به اخلاص و اخلاص به مشاهده او از هالکین است»^(۳۷۲).

۱۹۴ - «و سرور القلب بحلاوة الخطاب» از گفتار جنید است^(۳۷۳).

۱۹۵ - «قال الجنید عمارۃ القلب نعمۃ و عمارۃ اللسان فتنۃ»^(۳۷۴).

۱۹۶ - «قال الجنید رحمه الله کانوا یکرهون ان یتجاوز اللسان معتقد القلب»^(۳۷۵).

۱۹۷ - «گفتند فرق میان دل مومن و منافق چیست گفت دل مؤمن در ساعتی هفتاد بار بگردد و دل منافق هفتاد سال بر یک حال بماند»^(۳۷۶) که مأخوذ از طبقات الشافعية

است (۳۷۶).

۱۹۸ - و جنید گفت: «اجماع چهار هزار پیر طریقت است که نهایت ریاضت این است که هر گاه دل خود طلبی ملازم حق بینی» (۳۷۷).

۱۹۹ - و جنید گفت: «بر غایت حقوق نتوان رسید مگر به حراست قلوب» (۳۷۸).

۲۰۰ - «قال بعض شیوخنا: قلْتُ للجنید یا ابا القاسم یكون لسان بلا قلب؟ قال کثیر. قلْتُ فیکون قلب بلا لسان؟ فقال نعم قد یكون، ولكن لسان بلا قلب بلاء و قلب بلا لسان نعمة. قلْتُ فاذا کان لسان و قلب؟ قال فذاک الزبد بالزسیان یعنی العسل» (۳۷۹).

۲۰۱ - جنید می‌گفت: دل دوستان خدای جای خدای است و خدای سر خود در دلی نهند که در وی شادی دنیا بود» (۳۸۰).

۲۰۲ - و جنید گفت: «تا دانستم که انّ الکلام لفی الفؤاد، سی ساله نماز قضا کردم» (۳۸۱).

۲۰۳ - «قلْتُ للجنید من اصحب بعدک قال: اصحب بعدی من تأمنه سرّ الله فیک» (۳۸۲).

د - م - توبه و صدق:

۲۰۴ - «سئل الجنید عن التوبة فقال هی نسیان ذنبک» (۳۸۳) در شرح تعرّف با شرحی مستوفی نقل (۳۸۴) و مترجم رساله قشیریه ترجمه کرده: «توبه آنک گناه را فراموش کنی» (۳۸۵). اما شأن نزولش در کتب دیگر چنین آمده: «جنید گفته است وقتی در پیش سری رفتم و او را متغیّر یافتم سبب آن پرسیدم گفت امروز جوانی درآمد و پرسید که ما التوبة گفتم التوبة ان لاتنسی ذنبک جوان گفت نه چنین است گفتم پس چیست گفت التوبة ان تنسی ذنبک جنید گفت الامر عندی ما قاله الشباب پرسید که چرا گفتم لان ذکر الجفا حال الصفا جفاء» (۳۸۶) و البته مترجم رساله قشیریه نیز آورده (۳۸۷) که اخذ از حلیه الاولیاء نموده است (۳۸۷).

۲۰۵ - در رساله قشیریه نقل است: «توبه را سه معنی بود اول ندامت و دیگر عزم بر ترک معاودت و سدیگر خویشتن پاک کردن از مظالم و خصومت» (۳۸۸) و عطار در کتاب خود (۳۸۹) و دیگران نیز نقل نموده‌اند (۳۹۰).

۲۰۶ - در عوارف المعارف است: «قال جعفر الخلدی سألت ابا القاسم الجنید

رحمه الله قلت ابین الاخلاص و الصدق فرق؟ قال نعم، الصدق اصل و هو الاول و الاخلاص فرع و هو تابع، و قال بینهما فرق لان الاخلاص لا یكون الا بعد الدّخول فی العمل، ثم قال انما هو الاخلاص و مخالصة الاخلاص و خالصة کائنه فی المخالصة فعلى هذا الاخلاص حال الملامتی و مخالصة الاخلاص حال الصوفی و الخالصة اکفائه من الخالصة ثمره مخالصة الاخلاص و هو فناء العبد عن رسومه برؤية قیامه بقیومه»^(۳۹۱) و در مصباح الهدایه نیز عین گفتار نقل و ضبط شده است^(۳۹۲).

۲۰۷- در کتاب اللمع به نقل از جنید آمده: «لا تكون من الصادقین او تصدق مکاناً لا ینجیک الا الکذب فیهِ»^(۳۹۳) و در طبقات الشافعیه^(۳۹۴) و در رساله قشیریه ضبط و ترجمه آن را عطّار آورده بقوله: «حقیقت صدق آن است که راست گویی در مهم ترین کاری که ازو نجات نیابی مگر به دروغ»^(۳۹۵).

۲۰۸- «سؤال کردند از صادق و صدیق و صدق (جنید) گفت صدق صفت صادق است و صادق آن است که چون او را بینی چنان بینی که شنوده باشی خبر او و چون معاینه بود بل که خبر او اگر یکبار به تو رسیده بود همه عمرش هم چنان یابی و صدیق آن است که پیوسته بود صدق او در افعال و اقوال و احوال»^(۳۹۶).

۲۰۹- و «جنید گفت تصدیق زیادت شود و نقصان نگیرد و اقرار زبان نه زیادت شود و نه نقصان پذیرد و عمل ارکان زیادت شود و نقصان پذیرد»^(۳۹۷)، که در شرح التعرف متن قول بطور کامل نقل گردیده است.^(۳۹۷)

۲۱۰- غزالی به نقل از جنید آورده: «الاخلاص تصفیه الاعمال من الکدورات»^(۳۹۸) که مأخذ قول شیخ بهایی در کشکول بوده است.^(۳۹۹)

۲۱۱- «الاخلاص سرّ بین الله و عبده لا یعلمه ملک فیکتبه و لا شیطان فیفسده و لا هوی فیمیله»^(۴۰۰) که ترجمه اش این است: «اخلاص سرّیست میان بنده و خدای نه فرشته داند که بنویسد و نه شیطان داند که آن را تباه کند و نه هوا داند که آن را به گرداند»^(۴۰۱).

۲۱۲- (قال الجنید) الاخلاص ما ارید به الله من ای عمل کان»^(۴۰۲).

۲۱۳- «سئل الجنید عن الاخلاص فقال ارتفاع رؤیتک و فناؤک عن الفعل»^(۴۰۳).

۲۱۴- «قال سمعت الجنید یقول» ان الله عزّ وجلّ یخلص الی القلوب من برّه جسمًا

خلصت القلوب به اليه من ذكره ما نظر ماذا خالط قلبك»^(۴۰۴).

د - ن - تواضع، عبودية وادب

۲۱۵ - (قال الجنيد): «الخشوع تذلل القلوب لعلام الغيوب»^(۴۰۵) و ترجمه آن این است که: «خشوع دل را نرم داشتن علام الغیوب را»^(۴۰۶).

۲۱۶ - (قال الجنيد) «التواضع خفض الجناح ولين الجانب»^(۴۰۷) که ترجمه اش این است «تواضع بال فرو داشتن بود و پهلوی نرم داشتن»^(۴۰۸) مشابه این است قول عطار در تذکرة اولیاء^(۴۰۹).

۲۱۷ - جنید گفته: «تواضع نرم خوئی است در معاشرت با خلق»^(۴۱۰).

جنید گفته: «تواضع آن است که تکبر فکنی بر اهل هر دو سرای که مستغنی باشی بالحق»^(۴۱۱).

۲۱۸ - جنید فرموده: «كمال العبودية في خصلتين صدق الافتقار الى الله سرّاً و جهراً و حسن القدوة برسول الله»^(۴۱۲) و در ترجمه آن عطار گفته: «عبودیت در خصلت است صدق افتقار بخدای در نهان و آشکار و بنیکی اقتدا کردن بر رسول خدای تعالی»^(۴۱۳).

۲۱۹ - در رساله قشیریه از گفتار جنید نقل شده است: «عبودیت ترک شغلها است و مشغول بودن به کاری که آن کار اصل فراغت است»^(۴۱۴) و عطار نیز همین قول را با ترجمه ای دیگر آورده است^(۴۱۵).

۲۲۰ - در مصباح الهدایة است: «(قال الجنيد). العبودية ملازمة الادب و الطغيان سوء الادب»^(۴۱۶).

۲۲۱ - عطار به نقل از جنید می گوید: «خدای از بندگان دو علم می خواهد یکی شناخت علم عبودیت دوم شناخت علم ربوبیت هرچ جز این است حظّ نفس است»^(۴۱۷).

۲۲۲ - عطار می گوید: «(جنید) گفت: عبودیت ترک کردن این دو نسبت است یکی ساکن شدن در لذّت و دوم اعتماد کردن بر حرکت چون این هر دو گم شد اینجا حق عبودیت گزارده آمد»^(۴۱۸).

۲۲۳ - عطار می نویسد: «سؤال کردند از تحقیق بنده در عبودیت (جنید)

گفت:

چون بنده جمله اشیا را ملک خدای بیند و پدید آمدن جمله از خدای بیند و قیام جمله به خدای بیند و مراجع جمله به خدای بیند چنانک خدای تبارک و تعالی فرموده است فسبحان الذی بیده ملکوت کل شیئی و الیه ترجعون و این همه او را محقق بود به صفوت عبودیت رسیده بود»^(۴۱۹).

۲۲۴- در او را دالاحباب نقل است: «اذا صَحَّت المودة سقطت شروط الادب»^(۴۲۰) مترجم رساله قشیریه نیز همین مطلب را ترجمه نموده^(۴۲۱) و در جایی دیگر نیز نقل نموده است^(۴۲۲) و مترجم آداب المریدین نیز همین را آورده: «چون دوستی درست گشت شرطهای ادب بیفتاد»^(۴۲۳) که در شماره ۹۹ نیز آمده است.

۲۲۵- در احیاء العلوم غزالی گفتاری نقل شده که خوارزمی چنین ترجمه نموده: «مردی جنید را گفت که برادران در این روزگار عزیزند، برادری الهی کجاست؟ جنید اعراض نمود تا او این سخن سه بار اعادت کرد. آنگاه جنید وی را گفت اگر برادری می خواهی که مئونت تو کفایت کند و بر رنج تو صبر کند این به جان خودم سوگند که کم است و اگر برادری می خواهی که مئونت او تحمل نمائی و بر رنج او صبر کنی نزدیک من جماعتی هستند ایشان را به تو نمایم. پس آن مرد خاموش شد»^(۴۲۴). و عین این مطلب را فریدالدین عطار نقل و ضبط نموده است^(۴۲۵).

۲۲۶- در اللمع آمده است: «قال الجنید اذا کان لک صديق فلا تسؤه فیک بما یکرهه»^(۴۲۶).

۲۲۷- خواجه عبدالله نقل نموده است: «زجاج پرسید جنید را از دوستی گفت از اشارت می پرسی یا از دعوی می پرسی؟ گفت نه گفت پس از چه می پرسی گفت از عین دوستی جنید گفت عین دوستی آن است که از خلق آن دوست داری که ملک از ایشان دارد و آن زشت داری که ملک از ایشان زشت دارد عین دوستی این است دیگر همه حواشی اند و پوست»^(۴۲۷).

۲۲۸- «جنید گفت هر دو کس برای خدای تعالی برادری نکردند پس یکی از ایشان از یار خود مستوحش شد یا او را حشمت داشت»^(۴۲۸) که اصل قول در مصباح الهدایه است: «ما تواخا اثنان فی الله و استوحش احدهما من صاحبه الالعلیة فی

احدهما» (۴۲۸).

د - س - دیگر احوال و مقامات:

۲۲۹ - در شرح گلشن راز آمده: «الجمع بلا تفرقة زندقة و جمع الجمع توحید» (۴۲۹).

۲۳۰ - در عوارف المعارف آمده: «جنید گفت تجلی و استتار تادیب و تهذیب و تذویب را است استتار تأدیب عوام است و تجلی تهذیب خواص و تذویب اولیا راست در حالت مشاهده» (۴۳۰).

۲۳۱ - در رساله کشف المحجوب آمده: «جنید گفت روزگاری چنان بود که اهل آسمان و زمین بر حیرت من می‌گریستند باز چنان شد که من بر غیبت ایشان می‌گریستم کنون یا چنانست کی نه از ایشان خبر دارم نه از خود و این اشاره‌ای نیکوست به حضور» (۴۳۱).

۲۳۲ - در الحکمة الخالدة آمده: «و قال الجنید و قد سئل عن الشفقة: هی ان تعطی من نفسک ما یطلبون و لاتحملهم مالا یطیقون و لا تخاطبهم بما لا یعلمون» (۴۳۲) و عطار ترجمه نموده: «سؤال کردند از شفقت بر خلق گفت شفقت بر خلق آنست که به طوع به ایشان دهی آنچ طلب می‌کنند و باری بر ایشان نهی که طاقت آن ندارند و سخنی نگویی که ندانند» (۴۳۳).

۲۳۳ - جنید گفته: «الشفقة علی المخالفین کالاعراض عن الموافقین» (۴۳۴).

۲۳۴ - در عوارف المعارف آمده: «جنید گفت اکثر موانع که در راه آید و راه را بر مرید بزند از فساد نیت ابتداست» (۴۳۵).

۲۳۵ - در حلیة الاولیاء آمده: «و قال الجنید لو اقبل صادق علی الله الف الف سنة ثم اعرض عنه لحظة کان ما فاته اکثر مما ناله» (۴۳۶) و مأخذ اقوال مندرج در طبقات الشافعية است (۴۳۷) و صاحب جواهر الاسرار ترجمه نموده: «سید الطائفة شیخ جنید قدس الله سره می‌فرماید اگر سالک صادق هزار هزار سال در راه حق قدم زند پس یک لحظه از آن حضرت غافل ماند آن مقدار سعادت که در آن یک لحظه از او فوت شود بیش‌تر از آن بوده باشد. که در آن هزار هزار سال حاصل کرده است» (۴۳۸) شاه نعمت الله ولی چنین ترجمه نموده است: «سخن جنید است که اگر صدیقی هزار سال گام تصدیق در

طریق تحقیق زند و لحظه‌ای بلکه لمحهای اعراض کند و طرفه‌العینی تغافل نماید اکثر کمالاتش و بیشتر حاصلاتش به هیچ برآید و زیانش زیادت از سود آید»^(۴۳۹) و صاحب عوارف نیز نقل نموده است^(۴۴۰):

۲۳۶ - «علامة الاعراض العبد عن الله ان يشغله بما لا يعينه»^(۴۴۱)

۲۳۷ - «من تحقق في المراقبة خاف على فوت حظّه من الله تعالى»^(۴۴۲) سُبکی نیز عین همین را^(۴۴۳) نقل کرده و مترجم رساله قشیریه ترجمه نموده است: «جنید گفت هر که اندر مراقبت بحقیقت رسیده باشد از آن ترسد که حظ او از خدای فوت نشود نه از چیزی دیگر»^(۴۴۴) و عطار چنین ترجمه نموده: «مراقبت آن بود که ترسند باشد بر فوت شدن نصیبی که ایشان را از خدا هست»^(۴۴۵) در جایی دیگر مشابه همین را نقل کرده: «سؤال کردند از حقیقت مراقبت گفت حالتی است که مراقبت انتظار می‌کند آنچه از وقوع او ترسد لاجرم خلقی بود چنانکه کسی از شبیخون ترسد نخسبد قال الله تعالی فارتقب یعنی فانتظر»^(۴۴۶) و در جایی دیگر: «هر که در موافقت به حقیقت رسیده باشد از آن ترسد که حظ او از خدای فوت شود به چیزی دیگر»^(۴۴۷).

۲۳۸ - در الرسالة العلیة کاشفی آمده: «جنید رضی الله عنه جوانی را در بادیه دید در زیر درخت مغیلان نشسته گفت اینجا چرا نشسته‌ای که جای نشست نیست گفت اینجا حالی داشتم از دست من برفت و وقتی داشتم ضایع شد آن را می‌جویم شیخ به‌مکه رفت و بازگشت چون بدان مقام رسید همان جوان را دید آنجا نشسته گفت آنچه می‌جستی یافتی. گفت آری گفت پس اینجا چرا نشسته‌ای؟ گفت آنچه می‌جستم اینجا یافتم کجا روم؟ جنید گفت ندانم که کدام حالش شریف‌تر بود آنکه گم کرده را می‌جست یا آنکه باز یافته را نگاه می‌داشت قدم استقامت اینست»^(۴۴۷) با مختصر تفاوت در شرح التعرف^(۴۴۸) و در کشف المحجوب^(۴۴۹) و در رساله قشیریه^(۴۵۰) و بالاخره عطار نیز نقل نموده است^(۴۵۱).

۲۳۹ - «ذكر الجنید فی حیاء المعرفة فان الحیا ازال من قلوب اولیائه سرور الخدمة و قبل سرور المنّة»^(۴۵۲).

۲۴۰ - در وصف حیا از جنید است: «سئل عن الحیا فقال رؤية آلائاً و رؤية التقصیر يتولا منهما حالة تسمى الحیاء»^(۴۵۳) و ترجمه‌اش: «جنید را از شرم پرسیدند گفت دیدن آلاء باشد از خداوند خویش و رؤیت تقصیر از خویشتن از این دو معنی حالی

تولد کند آن را حیا خوانند^(۴۵۴)» و عطار نیز همین را ترجمه نموده است^(۴۵۵).
 ۲۴۱- عطار می‌گوید: و پرسیدند که فرق چیست میان مراقبت و حیا گفت مراقبت انتظار غایبست و حیا خجالت از حاضر مشاهده^(۴۵۶).

۲۴۲- در شرح گلشن راز است: «اذا وجدت من يوافقك على كلمة مما يقول فتمسك به»^(۴۵۷) عطار این قول را در مقدمه کتاب عظیم خود چنین آورده: «كما قال الجنيد للشبلي رحمة الله عليهما اذا وجدت من يوافقك على كلمة مما تقول فتمسك به، جنيد شبلي را گفت اگر در همه عالم کسی یابی که در یک کلمه ازین که تو می‌گویی موافق تو بود دامنش گیر»^(۴۵۸).

۲۴۳- انصاری گفته است: «جنید گفت که موافقت با یاران مه از شفقت»^(۴۵۹).

۲۴۴- از جنید نقل شده: «قال الجنيد حين سئل ما النهايات؟ قال الرجوع الى البدايات»^(۴۶۰) این قول از مشهورترین اقوال جنید است که در تفسیر منسوب به انصاری چنین شأن صدور دارد: «كما تراكم تعودون... جنيد را ازین آیت پرسیدند جواب داد که اول کل انسان يشبه آخره و آخره يشبه اوله آن‌گاه گفت نهایت هر کار رجوع است با بدایت آن کار»^(۴۶۱) در عوارف المعارف^(۴۶۲) و در رسایل شاه نعت الله ولی^(۴۶۳) و در گلشن راز بدون تصریح نام چنین نقل است:

«وقد سئلوا وقالوا ما النهاية فقد قيل الرجوع الى البداية»^(۴۶۴) که مصحح مجموعه آثار شبستری به نقل از نفحات الانس آن را از جنید دانسته^(۴۶۵) در صورتی که قسمت نقل شده در نفحات از مراسلات عبدالرزاق کاشی است^(۴۶۶).
 بر این گفته جنید شروح مختلف موجود که در تشیع و تصوف درج شده^(۴۶۷) و در طبقات الصوفیه انصاری نیز ذکر گردیده است^(۴۶۸).

۲۴۵- در طبقات الصوفیه آمده: «همام حارث گوید که مردی فرا جنید گفت که پیران خراسان بر آن یافتند که حجاب سه است یکی حجاب خلق است دیگر دنیا و سدیگر نفس جنید جواب داد این حجاب دل عامست دیگر خاص بچیزی محبوب بچیزی دیگر آید رؤیة الاعمال و مطالعة الثواب علیها و رؤیة النعمة»^(۴۶۹) اما عطار گفته: «گفتند که می‌گویی حجاب سه است نفس و خلق و دنیا گفت این سه حجاب عام است حجاب خاص سه است دید طاعت و دید ثواب و دید کرامت»^(۴۷۰) این قول را متأخرین مانند دکتر غنی^(۴۷۱) و در جایی دیگر از همان کتاب^(۴۷۲) و دیگر کتب^(۴۷۳)

اخذ نموده‌اند.

۲۴۶- عطار گوید: «جنید» گفت نفسی که باضطرار از مرد برآید جمله حجاب‌ها و گناه‌ها کی میان بنده و خدای است بسوزد»^(۴۷۴)

۲۴۷- «قال الجنید الفرق بین وسوسة الشیطان و حدیث النفس ان النفس اذا دعاك الى الشهوة الخ علیک و لا تترکک حتی تبعد شهوتها و الشیطان اذا دعاك الى زلة و لم تجبه و تجاهده یترکک و یدعوک الى زلة اخرى»^(۴۷۵) مترجم رساله قشیریه ترجمه نموده است: «و فرق کردست جنید میان هواجس نفس و وسواس شیطان بدانک نفس را چون مطالبت چیزی باشد معاودة همی کند تا به مراد رسد اگرچه روزگار در آن برگذرد مگر صدق مجاهدات بر دوام بود و هم معاودت همی کند و شیطان چون وسوسه کند و شهوتی خواند چون مخالفت وی کنی از دست بدارد و به زلتی دیگر وسوسه کند زیرا که او را همه معصیت یکی است همیشه به معصیتی همی خواند و مرادی نبود بتخصیص یک معصیت»^(۴۷۶) و عطار نیز همین معنی را آورده است^(۴۷۷).

۲۴۸- عطار از قول جنید گفته: «خواطر چهارست خاطری است از حق که بنده را دعوت کند به انتباه و خاطری از فرشته که بنده را دعوت کند به طاعت و خاطری از نفس که دعوت کند به آرایش نفس و تنعم به دنیا و خاطری از شیطان که دعوت کند به حقد و حسد و عداوت»^(۴۷۸).

۲۴۹- در حلیه الاولیاء آمده: «سأله سائل العناية ام البدایة؟ فقال العناية قبل الطین و الماء»^(۴۷۹) و از عطار است در ترجمه همین قول: «و گفت عنایت بیش از آب و گل بوده است»^(۴۸۰).

۲۵۰- و جنید گفت: «خنک آن کس که او را در همه عمر یک ساعت سوز بوده است»^(۴۸۱).

۲۵۱- «جنید فرموده: الرین من جمله الوطنات و العین من جملة الخطوات»^(۴۸۲).

۲۵۲- جنید فرموده: «بردباری یعنی چشیدن تلخی‌ها بدون ابراز عدم رضایت»^(۴۸۳).

۲۵۳- قال الجنید: «اضرّ ماعلی اهل الدیانات الدعای»^(۴۸۴) و همین را ابن الجوزی ذکر کرده است^(۴۸۵). و اخذ از حلیه الاولیاء است^(۴۸۵).

۲۵۴- «قال الجنید: المروءة احتمال زلل الاخوان»^(۴۸۶) که تأیید قول ابن الجوزی

- است^(۴۸۷) ولی در حلیه الاولیاء آمده است: «المروء امتحان ذلل الاخوان»^(۴۸۷).
- ۲۵۵ - «و گفت جنید هر که معاملت بر خلاف اشارت بود او مدعی و کذابست»^(۴۸۸).
- ۲۵۶ - عطار در مقدمه کتاب نفیس خود این قول جنید را نقل نمود: «مدعیان را نیکو دارید که ایشان محقق نمایند و پای ایشان را بوسه دهید که اگر همتی بلند نداشتند به چیزی دیگر دعوی کردند»^(۴۸۹).
- ۲۵۷ - عین القضاة نقل نموده است: «مگر جنید از اینجا گفت قيمة المرء علی قدر همته و من کانت همته ما یدخله فقیمته ما یرج منه»^(۴۹۰).
- ۲۵۸ - جنید گفت: «همت اشارت خدای است و ارادت اشارت فرشته، و خاطر اشارت معرفت و زینت تن اشارت شیطان و شهوات اشارت نفس لهو اشارت کفر»^(۴۹۱).
- ۲۵۹ - جنید گفت: «خدای تعالی هرگز صاحب همت را عقوبت نکند اگرچه معصیت رود بروی»^(۴۹۲).
- ۲۶۰ - و جنید گفت: «هر که را همت است او بیناست و هر که را ارادت است او ناییناست»^(۴۹۳).
- ۲۶۱ - در حلیه الاولیاء آمده: «الجنید بن محمد یقول: علیکم بحفظ الهمة فان حفظ الهمة مقدمة الاشياء»^(۴۹۴).
- ۲۶۲ - و جنید گفت: «هیچ شخصی بر هیچ شخصی سبقت نگیرد و هیچ عمل بر هیچ عمل بیشی نیابد و لکن آن بود که همت صاحب همت بر همت ها سبقت گیرد و همت ها از اعمال غیری در بیش شود»^(۴۹۵).
- ۲۶۳ - و جنید گفت: «قال الجنید آخر مقام العارف الحرية»^(۴۹۶).
- ۲۶۴ - و جنید گفت: «به حقیقت آزادی نرسی تا از عبودیت بر تو هیچ باقی مانده بود»^(۴۹۶).
- ۲۶۵ - «قال الجنید ان ابليس لم یئل مشاهدته فی طاعته و آدم لم یفقد مشاهدته فی معصية»^(۴۹۷) و عطار ترجمه کرده: ابلیس مشاهده نیافت در طاعتش و آدم مشاهده گم نکرد در زلّتش»^(۴۹۸).
- ۲۶۶ - و «قال الجنید رضی الله عنه الطاعة عاجل بشراه علی ماسبق لهم من الله و كذلك المعصية»^(۴۹۹).

۲۶۷- و جنید گوید: «طاعت علت نیست بر آنچه در ازل رفته است و لیکن بشارت می دهد بر آنک در ازل کار که رفته است در حق طاعت کننده نیکو رفته است»^(۵۰۰).

۲۶۸- «جنید گفت وقتی که گفتند هیچ چیز فاضل تر از گریستن هست گفت گریستن بر گریستن»^(۵۰۱).

۲۶۹- «شبلی چنین گفت اگر حق روز قیامت مرا مخیر کند میان بهشت و دوزخ، دوزخ اختیار کنم از بهر آنک بهشت مراد منست و دوزخ مراد دوست و هر که اختیار خویش بر اختیار دوست به گزیند محب نباشد جنید را خبر دادند گفت شبلی کودکی می کند که اگر مرا مخیر کند من اختیار نکنم گویم بنده را اختیار نیست هر جای بری بروم و هر جای که داری بیاشم من که باشم که مرا اختیار باشد»^(۵۰۱) و همین قول را صاحب جواهر الاسرار نقل^(۵۰۲) و عطار نیز ضبط نموده است^(۵۰۳).

۲۷۰- و جنید گفت «لحظت کفران است و خطرت ایمان و اشارت غفران یعنی لحظت اختیار»^(۵۰۴).

د- ع- سماع و فتوت:

۲۷۱- در حلیة الاولیاء آمده: «سمعت حکیم بن محمد یقول حضر الجنید ابوالقاسم موضعاً فیه قوم یتواجدون علی سماع یسمعون و هو مطرق قیل له: یا ابالقاسم ما نراک تتحرک. قال و تری الجبال تحسبها جامدة و هی تمرّ مرّ السحاب»^(۵۰۵) و در اللّمع چنین نقل شده «کما کان یشیر الجنید اذا سئل عن سکونه و قلّة اضطراب جوارحه عند السماع الی قوله و تری الجبال تحسبها جامدة و هی تمرّ مرّ السحاب صنع الله الذی اتقن کلّ شیء»^(۵۰۶) و در جایی دیگر نیز آمده است^(۵۰۷) و مأخذ نفوسی محسوب شده که این قول را ذکر نموده اند نظیر، قشیریّه در رساله خود^(۵۰۸) که با اندکی تصرّف نقل کرده است. البتّه با تصرّفاتی دیگر باخزری چنین ضبط نموده: «شیخ جنید که امام این طایفه و مقتدای شریعت و طریقت است در سماع وقار و تمکین و حسن هیاتی با نظام داشتن گاهی سر را در پیش انداختنی و گاهی آب در چشم او روان و دوان بودی او را گفتند که در سماع هیچ حرکتی نمی کنی در جواب این آیت را برخواند و تری الجبال تحسبها جامدة و هی تمرّ مرّ السحاب»^(۵۰۹) و در طبقات الصوفیه نیز به شکلی دیگر

روایت شده است^(۵۱۰) که مانند ضبط کشف المحجوب نیز هست^(۵۱۰).

۲۷۲- در اللّمع نقل است: «حُکّی عن الجنید و رحمه الله تعالى انه كان يقول السماع يحتاج الى ثلاثة الاشياء، و الا فترکه اولی الاخوان و الزمان و المكان^(۵۱۱)» و در جایی دیگر نیز نقل نموده^(۵۱۲) و خوارزمی مترجم احیاء العلوم ترجمه نموده «جنید گفته که سماع به سه چیز محتاج است و الا نباید شنید زمان و مکان و اخوان^(۵۱۳)».

۲۷۳- در مصباح الهدایه نقل است: «و السماع فتنة لمن طلبه و ترويح لمن وحده^(۵۱۴)» که مأخذش از رساله قشیریه است: «سماع جوینده را فتنه بود و یابنده را راحت^(۵۱۵)».

۲۷۴- و «جنید در آخر حال سماع غنا نمی کرد گفتند اکنون چرا آن را سماع نکنی گفت مع من یعنی با که سماع کنم گفتند تسمع لنفسک از بری خود بشنو گفت عمن از که بشنوم؟^(۵۱۶)» که در مأخذ دیگر نیز نقل و ضبط است^(۵۱۷).

۲۷۵- «از جنید پرسیدند که سبب چیست که شخصی آرمیده با وقار ناگاه آوازی می شنود اضطراب و قلق در نهاد او می افتد و از وی حرکات غیر معتاد صادر می شود گفت حق تعالی در عهد ازل و میثاق اول با ذرات ذریات بنی آدم خطاب الست بر بکم کرد حلاوت آن خطاب و عذوبت آن کلام در مسامع ارواح ایشان بماند لاجرم هرگاه که آواز خوش بشنوند لذت آن خطابشان یاد آید و به ذوق آن در حرکت آیند^(۵۱۸)» که قبل از عزالدین محمود کاشی نفوسی چون قشیری در کتاب^(۵۱۹) خود و فریدالدین عطار در تذکره^(۵۲۰) ذکر نموده اند و از مأخذ عطار متأخرین نیز درج کرده اند^(۵۲۱).

۲۷۶- قشیریه نقل نموده: «جنید می گوید که دیدم درویشی را که اندر سماع جان بداد^(۵۲۲)».

۲۷۷- قشیریه نقل نموده: «جنید را پرسیدند از جوانمردی گفت آن است که با درویشان تفاخر نکنی و با توانگران معارضه نکنی^(۵۲۳)» و عطار نیز همین معنی را ضبط نموده است^(۵۲۴).

۲۷۸- عطار گوید: «جوانمردی آن است که بار خود بر خلق ننهی و آنچه داری بذل کنی^(۵۲۵)» که ترجمه این قول است: «الفتوة کف الاذی و بذل الندی^(۵۲۶)» که ضبط رساله قشیریه عربی چنین^(۵۲۷) بوده که متأخرین نیز

تصریح نموده‌اند (۵۲۸).

هـ- روح و رحمت

هـ- الف - رحمت و طعام:

۲۷۹- «قال الجنید الرحمة تنزل على الفقير في ثلاثة مواضع عند الاكل فانه لا ياكل الا عند الحاجة و عند الكلام فانه لا يتكلم الا للضرورة و عند السماع فانه لا يسمع الا عند الوجد» (۵۲۹) «همین قول را غزالی در احیاء علوم الدین (۵۳۰) و سهروردی در عوارف المعارف (۵۳۱) و در رساله قشیریه (۵۳۲) گفته‌اند و در تبصرة العوام چنین ترجمه شده: «جنید گوید در سه موضع رحمت فرو آید صوفیان را بنزد سماع که ایشان آن سماع نشنوند الا از حق و برنخیزند الا به وجد، دوم نزد طعام خوردن، سوم این که مذاکره کنند که ایشان سخنی نگویند الا در صفت اولیاء...» (۵۳۳) و باخزری نیز ذکر نموده است (۵۳۴).

۲۸۰- در آداب المریدین آمده: «تنزل الرحمة على الفقراء عند الطعام لانهم لا يواكلون الا بالاثار» (۵۳۵) و در ترجمه‌اش: «جنید گفت که رحمت فرود آید بر فقرا نزد طعام که ایشان نخورند مگر به اثار» (۵۳۶) و باخزری نیز نقل نموده است (۵۳۷).

۲۸۱- «سید الطائفة جنید اصحاب خویش را گفתי چهار چیز از من قبول کنید و هر چه از من طمع دارید ایستاده‌ام کم خوردن کم گفتن و کم رفتن و کم خفتن» (۵۳۸).

۲۸۲- «جنید فرموده است که مؤاکله با اخوان حکم رضاع دارد بنگر که طعام با که میخوری» (۵۳۹). و در آداب المریدین نیز نقل شده است (۵۴۰).

۲۸۳- ملاصدرا می‌نویسد: «قال الجنید الجوع طعام الله في الارض و قال غيره الجوع سحاب لا يمطر الا الحكمة» (۵۴۱).

۲۸۴- عطار از اقوال جنید نقل می‌کند: «هر که میان خود و حضرت خدای توبه بُر طعام نهاده است آنگاه خواهد که لذت مناجات یابد این هرگز نبود» (۵۴۲).

۲۸۵- «نقل است که یکی بیش جنید شکایت کرد از گرسنگی و برهنگی جنید گفت برو ایمن باش که او گرسنگی و برهنگی به کسی ندهد که تشیع زند و جهان را پُر از

شکایت کند. به صدّیقان و دوستان خود دهد تو شکایت مکن»^(۵۴۳).

ه- ب- روح و نفس:

۲۸۶- یکی از اقوال مشهور جنید است: «قال (الجنید) الروح شیی استأثر الله بعلمه ولم یطلع علیه احدا من خلقه ولا یجوز العبارة باکثر من موجود لقوله تعالی قل الروح من امر ربّی»^(۵۴۴). و خوارزمی در شرح خود^(۵۴۵) و ملاصدرا در مفاتیح الغیب^(۵۴۶) نقل نموده است.

۲۸۷- قال الجنید: «النفس الامارة بالسوء هی الداعية الى المهالك المعینه للاعداء المتبعة للاهواء المغموسة فی البلاء المتهمة باصناف الاسواء»^(۵۴۷) و عطار ترجمه نموده: «این نفس بدی فرماینده است به هلاک خواند و یاری دشمنان کند و متابع هوا بود و به همه بدی ها متهم بود»^(۵۴۸).

۲۸۸- عطار از قول جنید می نویسد: «اساس آن است که قیام نکنی به مراد نفس»^(۵۴۹).

۲۸۹- و از عطار بر مبنای قول جنید آمده: «نفس هرگز باحق الفت نگیرد»^(۵۵۰).

۲۹۰- در حلیة الاولیاء نقل شده: «اخبرنا جعفر بن محمد فی کتابه و حدثنی عنه محمد قال سمعت الجنید ابن محمد یقول رایت بعدان ادیت وردی و وضعت جنبی لانام کأن هاتفاً یهتف بی: ان شخصاً ینتظرک فی المسجد فخرجت فاذا شخص واقف فی سواء المسجد فقال لی: یا ابا القاسم متى تصیر النفس داءها دواءها؟ قلت: اذا خالفت هواها صار داؤها دواءها. قال قلت هذا لنفسی، فقالت لا اقبل منک حتی تسأل عنه الجنید فقلت من انت قال انا فلان الجنی، و قد جئت الیک من المغرب»^(۵۵۱). حال ترجمه این را از قرن هفتم دریابید: «نقل است از جنید که شبی بر عادت معهود برخاستم که وظیفه ورد تهجد ادا کنم از معاملت خود حلاوتی نمی یافتم خواستم که در خواب روم میسر نشد قصد کردم که بنشینم نتوانستم در خانه بگشودم و بیرون رفتم شخصی دیدم در گلیمی پیچیده و بر راه افتاده چون آواز پای من شنید سر بر آورده گفت یا ابا القاسم الی الساعة تاکنون توقف کردی گفتم یا سیدی من غیر وعده یعنی بی آنک میان ما وعده یی رفته بود چون آمد می گفت بلی سألت محرک القلوب ان یحرک لی قلبک پس گفتم چه حاجت داری گفت متى یصیر داء النفس دواءها گفتم اذا خالفت

هواها یصیر دواءها دواءها پس روی به نفس خود کرد و گفت به شنو این سخن هفت بار تر ابدان جواب دادم و گفتمی نشنوم الا از جنید اکنون بشنیدی این سخن بگفت و باز گشت من او را نشناختم و از حال او دیگر وقوف نیافتم»^(۵۵۲) موافق همین قول را عطار در تذکره^(۵۵۳) و قشیریه در رساله خود^(۵۵۴) و علاء الدولة سمنانی در چهل مجلس آورده اند^(۵۵۵) و در مقامات ابوسعید نیز نقل شده است^(۵۵۶).

۲۹۱ - «سمعت الجنید بن محمد یقول لا تكون عبد الله بالکلیة حتی لا تبقی علیک من غیر الله بقیه قال و سمعت الجنید یقول لا تکن عبد الله حقاً وانت لشیء سواه مسترقاً»^(۵۵۷).

و - شریعت:

۲۹۲ - «سمعت الجنید یقول علمنا هذا مشتبک بحديث رسول الله»^(۵۵۸) و همین قول را در عوارف المعارف^(۵۵۹) و در تاریخ بغداد می توان یافت^(۵۶۰). ولی در مقالات شمس تبریزی چنین تحریر یافته: «علمنا هذا مشید بحديث رسول الله»^(۵۶۱) که صورت پر معناتری است.

۲۹۳ - در حلیة الاولیاء نقل شده: «سمعنا ابا القاسم الجنید بن محمد غیر مرة یقول: علمنا مضبوط الكتاب و السنة من لم یحفظ القرآن و لم یکتب الحديث و لم یتفقه لا یقتدی به»^(۵۶۲) و عین همین قول را صاحب تاریخ بغدادی^(۵۶۳) و دیگران ذکر نموده اند^(۵۶۴) در طبقات الشافعیة چنین آمده: «طریقنا مضبوط بالکتاب و السنة من لم یحفظ القرآن و لم یکتب الحديث و لم یتفقه لا یقتدی به»^(۵۶۵) و مشابه این گفتار در شذرات الذهب نقل شده است^(۵۶۶) که ترجمه ای از آن در تذکرة الاولیا است^(۵۶۷).

۲۹۴ - «اب علوان یقول کان الجنید لا یتروک اوراده من الصلوة علی کبر سنه و ضعفه له فی ذلک فقال حال وصلت به الی الله تعالی فی بدایتی کیف یتهیأ لی ان اترکه فی نهایتی»^(۵۶۸) و هجویری ترجمه نموده: «جنید چون پیر شد هیچ وردی از او را در جوانی ضایع نکرد و ایرا گفتند ایها الشیخ ضعیف گشتی بعضی از نوافل دست بدار گفت این چیزهایی است کی اندر بدایت هرچه یافته ام بدین یافته ام بعد از قضای خدای محال باشد که دست از این بدارم اندر نهایت»^(۵۶۹) همین معنی را دقاق به صورت جملاتی دیگر ارائه نموده: «دقاق یقول رُوی فی ید الجنید سبحة فقیل له انت مع

شرفک تأخذ بیدک سبحة فقال طریق به وصلت الی ربی لا افارقه»^(۵۷۰)

۲۹۵- در عوارف المعارف منقول است: «در نزد جنید گفتند که قومی پیدا شده‌اند و ترک اعمال و طاعات و تعبدات کرده‌اند و دعوی معرفت باری سبحانه و تعالی می‌کنند جنید گفت نزدیک ما آن است که آنکس که زنا و دزدی کند عاقبت او به سامان‌تر از عاقبت ایشان خواهد بود پس گفت اگر مدّت عمر من به هزار سال کشد ترک یک فرمان شریعت نکنم تا قوت می‌یابم الا آنکه مرا از آن منع کنند»^(۵۷۱) که در رساله قشیریه ضبط شده^(۵۷۲) و عطار فقط قسمت آخر کلام او را نقل نموده است^(۵۷۳) که البته مأخذ تمام این اقوال، حلیه الاولیا است^(۵۷۴).

۲۹۶- در کشف الاسرار نقل است: «قال الجنید: احسن العباد حالاً من وقف مع الله علی حفظ الحدود و الوفاء بالعهود والله عز وجل يقول و ما وجدنا اکثرهم من عهد و ان وجدنا اکثرهم الفاسقین»^(۵۷۵).

۲۹۷- در برهان المساکنین نقل است: «اذا رایت صوفیاً لم یکن علی یمینه مصروفاً و علی یساره حدیقاً علی قدامه فقها فاشهد بانّه الشیطان»^(۵۷۶) که متأخرین نیز ضبط کرده‌اند^(۵۷۷).

۲۹۸- «جنید گوید در خواب دیدم که مردمان را سخن می‌گفتمی فریشته بیامدی مرا گفتمی چه چیز بهتر بود از علم‌ها که بنده بدان تقرّب نماید به خداوند تعالی گفتم عملی پنهان به میزان شرع فرشته برگردید و گفت کلامی موافق است»^(۵۷۸).

۲۹۹- قال (محمّد) ص: عجب ربنا من اقوام یقادون الی الجنّة بالسلاسل و سئل جنید عن هذه الآية فقال ان الله تعالى لا یعجب من شیء ولكن الله وافق رسوله لما عجب رسوله»^(۵۷۹).

۳۰۰- عطار می‌نویسد: «شیخ جنید گفت که احتیاط وی چنان بود که بسیار بود که گفتمی چیزی در دلم آید از نکته این قوم به چند روز آن را نپذیرم الا به دو گواه عدل از کتاب و سنت»^(۵۸۰).

اما در طبقات الصوفیه این قول را از ابوسلیمان دارانی و مشابه همین قول را در مضمون به سهل بن عبدالله تستری نیز منسوب داشته است^(۵۸۱) ولی در قشیریه چنین ذکر شده است:

«از جنید همی آید که از ابوسلیمان شنیدم که بسیار بود که چیزی اندر دلم افتد نکته

قوم به چند روز فرا نپذیرم الاّ بد و گواه عدل از کتاب و سنت»^(۵۸۲) که معلومست قول جنید نبوده بلکه از صاحب نقل قول است. این گفته را در کتب صوفیه توان یافت فی الجملة خواهجه محمدپارسا بدون تصریح نام گوینده، گفته: «یکی از کبرا قدس الله ارواحهم می گوید لا قبل من قلبی الاّ بشاهدین عدلین الکتاب و السنّة»^(۵۸۳) اما قولی از جنید است به همین مضمون:

«این راه را کسی یابد که کتاب خدای بر دست راست گرفته باشد و سنّت مصطفی صلی الله علیه و سلّم بر دست چپ و در روشنایی این دو شمع می رود تانه در مغاک شبهت افتد و نه در ظلمت بدعت»^(۵۸۴).

۳۰۱- «حکى عن الجنید رحمه الله انه قال (لکل شیء صفوة و صفوة الصلاة تکبيرة الاولى) المعنى فى ذلك ان التکبيرة الاولى هى مقرونة بالنیّة التى لا تجوز الصلاة الاّ بها»^(۵۸۵). و همین قول در مصباح الهدایة است^(۵۸۶).

۳۰۲- «كان الجنید يقول لو علمت ان صلاة رکعتین افضل من جلوسی عندکم ما جالسکم»^(۵۸۷) و در جایی دیگر نیز از همان کتاب درج^(۵۸۸) و ترجمه آن این است که صاحب مصباح الهدایة نموده: «جنید رحمه الله با اصحاب گفته است اگر دانستمی که مرادو رکعت نماز فاضل تر هرگز به صحبت نیامدی»^(۵۸۹) و عطار نیز همین مضمون را نقل نموده است^(۵۹۰).

۳۰۳- صاحب شرح التعرف آورده: قال الجنید: «لا یكون همک فی صلاتک اقامتها دون الفرح و السرور» بالاتصال بمن لا وسیلة الیه الاّ به»^(۵۹۱).

۳۰۴- در حلیة الاولیاء نقل است: «رایت الجنید فی القوم فقلت ما فعل الله بک قال طاحت تلك الاشارات و غابت تلك العبارات و نفست تلك العلوم و نفدت تلك الرسوم و ما نفعنا الاّ رکیعات کنا نرکعها فی الاسحار»^(۵۹۲) و در تاریخ بغداد^(۵۹۳) و مأخذ دیگر چون طبقات الشافعیة شبکی^(۵۹۴) و صفة الصفوة ابن الجوزی^(۵۹۵) و ریحانة الادب^(۵۹۶) ضبط و درج گردیده است در مکاتیب فارسی غزالی چنین آمده «در سخنان مشایخ آورده اند که یکی از بزرگان جنید را بخواب دید و با وی گفت یا ابالقاسم ما الخبر جواب داد طاحت الاشارات و فیت الاشارات ما نفعنا الاّ رکیعات رکعناها فی جوف اللیل»^(۵۹۷).

۳۰۵- عطار می گوید از قول جنید: «بیست سال تکبیر اول از من فوت نشد چنانکه

اگر در نماز مرا اندیشه دنیاوی در آمدی آن نماز را قضا کردمی و اگر بهشت و آخرت در آمدی سجده سهو کردمی»^(۵۹۸).

۳۰۶- هجویری می گوید: «الصوم نصف الطريقة»^(۵۹۹) که گفته جنید است و عطار همین معنی را نقل نموده است که: «صوم نصفی است از طریقت».

۳۰۷- در مصباح الهدایة است: «جنید علی الدوام به نیت صوم برخاستی و هرگاه که بعضی اخوان حاضر شدند با ایشان افطار کردی و گفتی لیس فضل المساعدة مع الاخوان باقل من فضل الصوم»^(۶۰۰) و عطار می گوید: «نقلست که جنید پیوسته روزه داشتی چون یاران در آمدندی با ایشان روزه گشادی و گفتی فضل مساعد با برادران کم از فضل روزه نبود»^(۶۰۱).

۳۰۸- «جنید گفت رحمة الله علیه هر مرید که روزه ندارد و به شب نماز نکند همچنان باشد که آرزوی آن کند که صلاح او در آن نباشد»^(۶۰۲).

ز- قرآن، حدیث، پیامبر و انبیاء:

۳۰۹- «قول شیخ مرشد جنید بغدادی است که لفظ قرآن و جسم انسان توأم اند و معنی قرآن و معنی انسان توأم اند و حقیقت قرآن و حقیقت انسان یکی است و هو حقیقة الاشياء»^(۶۰۳).

۳۱۰- از جنید یک حدیث نقل و ضبط شده: «و من مسانید حدیثه ما حدثناه ابو عبدالله محمد بن عبدالله النیشابوری الحافظ بها قال حدثنی بکیر بن احمد الصوفی بمكة ثنا الجنید ابو القاسم الصوفی ثنا الحسن بن معرفة ثنا محمد بن کثیر الکوفی عن عمرو بن قیس المالئی. عن عطیة عن ابی سعید الخدری قال قال رسول الله صلی الله علیه و سلم احذروا فراسة المومن فانه ينظر بنور الله... و قرأ ان فی ذلك لآیات للمتوسمین قال للمتفرسين: حدثنا محمد بن عبدالله بن سعید ثنا عبدان بن احمد ثنا عبد الحمید بن بیان ثنا محمد بن کثیر ثنا عمرو بن قیس عن عطیة عن ابی سعید الخدری عن النبی (ص) مثله»^(۶۰۴) اسانید دوم را صاحب تاریخ بغداد^(۶۰۵) ضبط کرده و عیناً در طبقات الشافعیة^(۶۰۶) و صفة الصفوة^(۶۰۷) نیز مشهود است نقل این حدیث را با زواید قصص و حکایات در مصادر صوفیه می توان یافت چنانکه عطار می نویسد: «و (جنید) روزی در جامع مجلس می گفت غلامی تر سا در آمد چنانک کس ندانست که او

ترسا است و گفت ایها الشیخ قول پیغامبر است اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله بهر هيزيد از فراست مومن که او بنور خدای می نگرد جنید گفت قول آنست که مسلمان شوی و زنار ببری که وقت مسلمانی است و در حال مسلمان شد...^(۶۰۸) که در شذارت الذهب نقل است «فلما جلس (الجنید) لذلك جاءه غلام نصرانی و قال ما معنى قوله (ص) اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله فاطرق ساعة ثم رفع رأسه و قال له اسلم فقد جان وقت اسلامك فاسلم الغلام^(۶۰۹)» و در كشف الاسرار^(۶۱۰) و دیگر کتب نیز نقل است^(۶۱۱) و از جنید در معنی فراست آمده است: «سئل الجنید عن الفراسة فقال هو مصادفة الاصابة»^(۶۱۲).

۳۱۱- در مورد آیه «انك لعلی خُلِقَ عظیم»: جنید گفت: خلق پیغمبر را برای آن عظیم خواند که او را هیچ همت نبود جز خدای تعالی^(۶۱۳) که نقل قول عطار است^(۶۱۴).

۳۱۲- در احیاء علوم الدین است: «جنید گفت اگر فاسقی خوش خوی با من مصاحبت کند من از آن دوست تر دارم که عابدی بدخوی^(۶۱۵)» که عطار نیز همین ضبط نموده است^(۶۱۶).

۳۱۳- در تفسیر آیه (و ما لا تبصرون) است: «قال الجنید بما تبصرون من آثار الرسالة و الوحي على حبيبي محمد و ما لا تبصرون من السرمة ليلة الاسراء^(۶۱۷)» و در تفسیر آیه ای دیگر چنان که قبلاً نقل شده: «از جنید نقل کنند که الاعمی هو الذی عمی عن درک الحقایق^(۶۱۸)» و در مورد آیه ای دیگر: «گویند پیش جنید بر خواندند لم تقولون ما لا تفعلون و می گفت بار خدایا ان قلنا قلنا بک و ان فعلنا بتوفیقک فاین القول و الفعل^(۶۱۹)» در تفسیر آیه ای دیگر: «و لا يؤذن لهم فيعتذرون... قال الجنید ای: عذر بمن اعرض عن منعمه و كفرایادیه و نعمه^(۶۲۰)» و در تفسیر آیه ای دیگر: «جنید گفت در رموز این آیت که الیه مرجعکم جميعاً قال منه الابتداء و الیه الانتهاء ما بین ذلک مراتع فضله و تواتر نعمه فمن سبق له فی الابتداء سعادة اظهر عليه فی مراتعه و تقلبه و نعمه باظهار لسان اشكر و حال الرضاء و مشاهدة المنعم و من لم یجز له سعادة الابتداء ابتداء ابطل ایامه فی سياسة نفسه و جمع الحطام الفانیة لیرده الی ما سبق له فی الابتداء من الشقاوة^(۶۲۱)» و در مورد بسم الله الرحمن الرحیم: «جنید گفت بسم الله هیبة و فی الرحمن عونه و فی الرحمن مودته و محبته^(۶۲۲)» و ایضاً در مورد آیه ای دیگر: «سئل

الجنید عن معنی قول النبی فی زینب امرأة زید و وجه الحکمة فی ذلك فقال الجنید کان زید یُدعی ابن النبی و کان ابن الدعایة لابن الولادة فاراد الله ان یتزوج بحلیلة حتی یكون فرقاً بین ابناء الدعایة و ابناء الولادة^(۶۲۳) و ایضاً در تفسیر آیه ای دیگر: «قال الجنید فی معنی قول النبی استغفروا الله و توبوا الیه فأنی استغفر الله و اتوب الیه فی الیوم مائة مرة او کمال قالوا کان حال النبی مع الله تعالی زیادة فی کل نفس و طرفة عین فكان اذا رقی به الی زیادة حال اشرف من زیادة علی حالته فی النفس الماضی استغفر الله من ذلك و تاب الیه^(۶۲۴)» و دیگر آمده: «شیخ جنید را ازین آیت پرسیدند که لایسألون الناس الحافاً فرمود که علو همت این فقرا ایشان را مانع شد که حوایج خود را به غیر خدای خود گویند»^(۶۲۵) و ایضاً: «قال تعالی اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم قال الجنید اولو الامر اولیاء الله»^(۶۲۶) در تفسیر آیه سوره یوسف: «قال الجنید تحرك طبع البشرية من یوسف و لم یعاونه طبع العادة و العبد فی تحریک الخلقه فیهِ غیر مذموم و فی مقاربة المعصية مذموم و ذکر الله سبحانه عن یوسف همة علی طریق المحمدة لعلی طریق المذمة»^(۶۲۷).

۳۱۴- «ابن شاهین جنید را پرسید از معنی مع گفت بر دو معنی بود مع الانبیاء بالنصرة و الکلاءة باری بود و نگاه داشت چنانک گفت اننی معکما اسمع واری مع عام را بمعنی علم و احاطت چنانک گفت مایکون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ابن شاهین گفت چون تویی شاید چنین سخن را»^(۶۲۸).

۳۱۵- «جنید گفت یونس چندان گریست که نابینا شد و چندان در نماز باز ایستاد که پشتش دو تا شد»^(۶۲۹).

ح - عقل، علم و حکمة:

۳۱۶- «قال الجنید لا یضر نقصان الوجد مع فضل العلم لأن فضل العلم اتم من فضل الوجد»^(۶۳۰) که مأخوذ از کتاب اللمع است^(۶۳۱) و ترجمه آن چنین است: «نقصان وجد با فضل علم زیان ندارد و فضل علم تمامتر از فضل وجد باشد»^(۶۳۲) «البته انصاری به صورت دیگری نیز آورده است: «استغراق الوجد فی العلم خیر من استغراق العلم فی الوجد»^(۶۳۳) و یا «سئل الجنید ایما اتم استغراق العلم فی الوجد و استغراق الوجد فی العلم قل استغراق العلم فی الوجد لیس العالمون بالله کالواجدین له قال و

فَسأله الجريري عن قول عيسى (ع) تعلم ما في نفسي و لا اعلم ما في^(۶۳۲) نفسك قال: هو والله اعلم تعلم ما انا لك عليه و ما لك عندى و لا اعلم ما لي عندك الا ما خيرتنى به و اطلعتنى عليه فهذا معناه».

۳۱۷- «چون درویشی را ببینی به رفق بین و به علم مبین یعنی چیزی به وی ده تا شاد شود و علمش مگو که اندوهگین شود»^(۶۳۴) که قول جنید است.

۳۱۸- «از مرتعش روایت کنند که با جنید گفتم یا ابالقاسم درویش بود که از علم مستوحش گردد؟ گفت آری درویش چون اندر درویشی صادق بود و وی را علم گویند بگذارد چون از زیر اندر آتش»^(۶۳۵).

۳۱۹- (الجنید) يقول لنا لو علمت ان الله علماً تحت اديم السماء اشرف من هذا العلم الذى نتكلم فيه مع اصحابنا و اخواننا لسعيت اليه و قصدته^(۶۳۶) و مترجم رساله قشيره چنین ترجمه نموده «جنید گوید اگر دانستمی که اندر زیر کبودی آسمان خدای تعالی را علمی بودی بزرگوارتر از این علم که با اصحاب می گویم قصد آن کردمى و به دست آوردمى»^(۶۳۷).

۳۲۰- «جنید را پرسیدند که علم حقیقت چیست گفت آن علمی است لدنى ربانى صفت شده حقیقت بمانده»^(۶۳۸) که ناقل این قول میبدى در تفسیر قرآن است و انصاری نیز در طبقات ذکر نموده است^(۶۳۹).

۳۲۱- در حلیه الاولیاء نقل است: «الجنید يقول، فيما يعظنى، يا فتى الزم العلم ولو ورد عليك من الاحوال ما ورد و يكون العلم مصحوبك فلاحوال تدرج فيك و تنفذ لان الله عزوجل يقول و الراسخون فى العلم يقولون امانا به كل من عند ربنا»^(۶۴۰).

۳۲۲- «قال الخلدی»: قال الجنید ذات يوم ما اخرج الله الى الارض علماً و جعل للخلق اليه سبيلاً الا و قد جعل لى فيه حظاً و نصيباً^(۶۴۱) و ابن الجوزى نیز ذکر نموده است^(۶۴۲) که هر دو اخذ قول از خطیب بغدادی نموده اند^(۶۴۳) - و در المنتظم، نیز تحرير یافته است^(۶۴۴).

۳۲۳- عطار مى نويسد: «(جنید) گفت جمله علم علما بدو حرف باز رسیده است تصحيح ملت و تجريد خدمت»^(۶۴۵).

۳۲۴- در حلیه الاولیاء نقل است: «قال ابو القاسم الجنید بن محمد و سئل عن ما تنهى الحكمة فقال: الحكمة منتهى عن كل ما يحتاج ان يعتذر منه، و عن كل ما اذا غاب

علمه عن غيرك احشمك ذكره فى نفسك فقال له السائل فيم تأمر الحكمة؟ قال: تأمر الحكمة بكل ما يحمده فى الباقي اثره و يطيب عند جملة الناس خبره و يومن فى العواقب ضرره. قال فمن يستحق ان يوصف بالحكمة؟ قال من اذا قال بلغ المداو الغاية فيما يعترض لنعته بقليل القول و سير الاشارة و من لا يتعذر عليه من ذلك شىء مما يريد لان ذلك عنده حاضر عتيد. قال فبمن تأنس الحكمة و الى من تستريح و تأوى؟ قال الى من انحسرت عن الكل مطامعه و انقطعت من الفضل فى الحاجات مطالبه و من اجتمعت همومه و حركاته فى ذات ربه عادت منافع على سائر اهل دهره» (٦٤٦).

٣٢٥ - ... الجنيد يقول ما من شئى اسقط العلمأ من عين الله من ساكنة الطمع مع العلم فى قلوبهم قال و سمعت الجنيد يقول فتح كل باب و كل علم نفيس بذل المجهود» (٦٤٧).

٣٢٦ - «... سمعت الجنيد بن محمد يقول: متى اردت ان تشرف بالعلم و تنسب اليه و تكون من اهله قبل ان تعطى العلم ماله عليك احتجب عنك نوره و بقى عليك و سمعه و ظهوره ذلك العلم عليك لالك و ذلك ان العلم يشير الى استعماله و اذا لم يستعمل العلم فى مراتبه رحلت بركاته» (٦٤٨).

٣٢٧ - «سمعت ابي يقول سمعت احمد بن جعفر بن هانىء يقول سألت ابا القاسم الجنيد بن محمد قلت متى يكون الرجل موصوفاً بالعقل؟ قال: اذا كان للامور مميزاً ولها متصفحاً و عما يوجبه عليه العقل باحثاً يبحث يلتمس بذلك طلب الذى هو به اولى ليعمل به و يؤثره على ماسواه فاذا كان كذلك فمن صفته ركوب الفضل فى كل احواله بعد احكام العمل بما قد فرص عليه و ليس من صفة العقلا اغفال النظر لما هو احق و اولى ولا من صفتهم الرضا بالنقص و التقصير فمن كانت هذه صفته بعدا حكامه لما يجب عليه من عمله ترك التشاغل بما يزول و ترك العمل بما يبنى و ينقضى و ذلك صفة كل ماحوت عليه الدنيا و كذلك لا يرضى ان يشغل نفسه بقليل زائل و يسير حائل، يصده التشاغل به و العمل له عن امور الآخرة التى يدوم نعيمها و نفعها و يتصل بقاؤها و ذلك ان الذى يدوم نفعه و يبقى عن العامل له حظّه و ماسوى ذلك زئل متروك مفارق موروث يخاف مع تارك سؤ العاقبة فيه محاسبة الله عليه فكذلك صفة العاقل لتصفحه الامور بعقله و الاخذ منها باوفره قال الله تعالى (الذى يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هداهم الله و اولئك اولو الالباب) كذلك و صفهم الله ذوالالباب هم ذو و

العقول و انما وقع الثناء عليهم بما وصفهم الله به للاخذ باحسن الامور عند استماعها و احسن الامور هو افضلها و ابقاها على اهلها نفعاً فى العاجل و الآجل و الى ذلك ندب الله عزوجل من عقل فى كتابه»^(۶۴۹) البته اينچنين ازو نقل شده:

«سألت الجنيد متى يستوجب العبد ان يقال له عاقل قال سمعت سرياً يقول هو ان لا يظهر فى جوارحه شىء قد ذمه مولاه»^(۶۵۰).

۳۲۸- پاسخ جنيد در جواب يك سؤال چنين است كه عطار به تحرير آورده:

«سؤال کردند از تفكر گفت درين چند وجه است تفكرى است در آيات خداى و علامتش آن بود كه ازو معرفت زايد و تفكرى است در آلاء و نعمائى خداى كه ازو محبت زايد و تفكرى است در وعده خداى و عذاب او و ازو هيبت زايد و تفكرى است در صفات نفس و در احسان كردن خداى با نفس ازو حيا زايد از خداى تعالى و اگر كسى گويد چرا از حركت در وعده هيبت زايد؟ بگويم از اعتماد بر كرم خداى از خداى بگريزد و به معصيت مشغول شود»^(۶۵۱).

ط - عارف:

- ۳۲۹- در رساله قشيره است: «عارف آن است كه حق از سر او سخن گويد و وى خاموش بود»^(۶۵۲). و عطار همين معنى را مفهوم نموده است^(۶۵۳).
- ۳۳۰- از جنيد چنين منقول است: «عارف اندر خواب جز خداى نبيند و باكس جز او موافقت نكند و سر خویش جز بر وى نگشايد»^(۶۵۴).
- ۳۳۱- «عارف را حالى از حالى باز ندارد و منزلى او را از منزلى ديگر باز ندارد با اهل هر مكاني بود آنچه ايشان را بود او را همچنان بود و اندر آن معنى سخن گويد»^(۶۵۵) كه قسمتى از آن را عطار نقل نموده است^(۶۵۶).
- ۳۳۲- در اللمع آمده «سئل الجنيد عن معقول العارفين فقال ذهبوا عن وصف الواصفين»^(۶۵۷).
- ۳۳۳- «سئل الجنيد ف قيل له يا ابا القاسم ما حجة العارفين الى الله قال حاجتهم اليه كلايته و رعايته لهم»^(۶۵۸).
- ۳۳۴- «قلب العارف طاهر من كل دنس لانه يلاحظ ربه فى كل نفس»^(۶۵۹).
- ۳۳۵- «جنيد» گفت عارف را هفتاد مقام است يكي از آن نايافت مرادست از

مرادات این جهان» (۶۶۰).

۳۳۶- «و (جنید) گفت عارف آن است که حق تعالی او را آن منزلت دهد که از سر او سخن گوید و او خاموش باشد و عارف آن است که در درجات می گردد و چنانکه هیچ چیز او را حجاب نکند و باز ندارد» (۶۶۱).

۳۳۷- از جنید سؤال کردند: «ایزنی الولی؟ فقال و کان امرالله قدراً مقدوراً» (۶۶۲) که دیگران چنین نقل نموده اند: «روایت است که از شیخ جنید قدس سره سؤال کردند که عارف چگونه عاصی میشود جواب داد این آیه را و کان امرالله قدراً مقدوراً بعد از آن گفت صحبت مدار با کسی که چنان دوست دارد که همیشه تو را معصوم بیند» (۶۶۳) همین معنی را در رساله شیریه می توان یافت (۶۶۴).

۳۳۸- «لا یصح الولاية الا لمن شاهد السرائر و یخبر عن الضمائر» (۶۶۵).

۳۳۹- «ان الله عبداً علی و طناً مطیّ حُملانه یرکبون و بالسرعة و البدار الیه یستبقون» (۶۶۶).

۳۴۰- «اباالقاسم الجنید من محمد یقول ان الله عبداً صحبوا الدنیا بابدانهم و فارقوها بعقود ایمانهم اشرف بهم علم یقین علی ما هم الیه صائرون و فیه مقیمون و الیه راجعون فهربوا من مطالبة نفوسهم الامارة بالسوء و الداعية الى المهلك و المعينة للاعداء و المتبعة للهوى و المغموسة فی البلاء و المتمكنة باکناف الاسواء الى قبول داعی التنزیل المحکم الذی لا یحتمل التأویل اذ سمعوه یقول (یا ایها الذین آمنوا استجیبوا لله و للرسول اذا دعاکم لما یحییکم) ففرع اسماع فهُوْمُهُمْ حلاوة الدعوة لتصفح التمییز و تنسموا بروح ما ادته الیهم الفهوم الطاهرة من ادناس خفایا محبة البقاء فی دار الغرور فاسرعوا الى حذف العلائق المشغلة قلوب المراقیین معها و هجموا بالنفوس علی معانقة الاعمال و تجرعوا مرادة المكابرة و صدقوا الله فی معاملته و احسنوا الادب فیما توجهوا الیه و هانت علیهم المصائب و عرفوا قدر ما یطلبون و اغتنموا سلامة الاوقات و سلامة الجوارح و اماتوا شهوات النفوس و سجنوا همومهم عن التلفت الى مذکور سوى ولیهم و حرسوا قلوبهم عن التطلع فی مراقی الغفلة و اقاموا علیها رقیباً من علم من لا یخفی علیه مثقال ذرة فی بر و لاجرو من احاط بكل شیء علماً و احاط به خیراً فانقادت تلك النفوس بعد اعتیاضها و استبقت منافسة لدنیا جنسها نفوس ساسها ولیها و حفظها بارئها و کلاًها کافیهما فتوهم یا اخی ان کنت ذا

بصیرة ماذا یرد علیهم فی وقت مناجاتهم و ماذا یلقونه من نوازل حاجاتهم ترارواحاً تترد فی اجساد قد اذبلتها الخشیة و ذللتها الخدمة و تسربلها الحیاء و جمعها القرب و اسکنها الوقار و انطقها الحذار. انسیها الخلوة و حدیثها الفكرة و شعارها الذکر شغلها بالله متصل و عن غیره منفصل لا تتلقى قادماً و لاتشیع طاعناً غذاؤها الجوع و الظما و راحتها التوکل و کنزها الثقة بالله و معولها الاعتماد و دواؤها الصبر و قرینها الرضا نفوس قدمت لتأدیه الحقوق و رقیب لنفس العلم المخزون و کفیت ثقل المحن (لا یحزنهم الفزع الاکبر و تتلقاهم الملائكة هذا یومکم الذی کنتم توعدون نحن اولیائکم فی الحیة الدنیا و الآخرة و لکم فیها ما تشتهی انفسکم و لکم فیها ما تدعون نزلاً من غفور رحیم^(۶۶۷)) که قسمتی از این گفتار را روزبهان بقلی نقل و ضبط نموده است^(۶۶۸) و مشابه آن در رساله سپهسالار نقل شده است^(۶۶۸).

ی - مرگ:

۳۴۱ - «للجنید فی بعض وصایاه یقول یا اخی فاعمل ثم اعجل قبل ان یعجل الموت بک و بادر ثم بادر قبل ان یبادر الیک و قد وعظک الله تعالی فی الماضین من اخوانک و المنقولین من الدنیا من اقرانک و اخوانک فذاک حظک الباقی علیک و التابع لک و کلّ ماسوی ذلک فعلیک لالک و هذه موعظتی لک و صیتی ایاک فاقبلها تحمد الامر یقبلوها و تفوز باستعمالها»^(۶۶۹).

۳۴۲ - حکایت زیر را میبیدی در تفسیر خود آورده: «پیر طریقت جنید قدس الله روحه یکی از دوستان وی که از دنیارفته بود می شست آنکس انگشت مسبّحه جنید را بگرفت جنید گفت احیوة بعد الموت جواب داد که او ما علمت انا لانموت بل ننتقل من دار الی دار^(۶۷۰)» و دنباله داستان را در موضعی دیگر چنین ضبط نموده: «جنید گفت آری می دانم و چنین است اما انگشت ما را باید کرد تا تو را شویم و سنت شریعت به جای آرم»^(۶۷۱).

۳۴۳ - از جنید می آید: «قال الجنید ان الله تعالی یعامل عباده فی الآخر علی حسب ما عاملهم فی الاول»^(۶۷۲) و عطار ترجمه می نماید: «و گفت به درستی که حق تعالی معامله که با بندگان در آخرت خواهد کرد بر اندازه آن بود که بندگان در اول با او کرده باشند»^(۶۷۳).

۳۴۴- میبیدی در تفسیر خود نقل نموده است: «قال الجنید کلّ من کانت حیوته برّبه فانه ينقل من حیوة الطبع الى حیوة الاصل و هو الحیوة علی الحقیقة قال الله تعالی فلنحیینه حیوة طیبة»^(۶۷۴) و عطار ترجمه فرموده است: «و گفت حیوة هر که به نفس بود موت او به رفتن جان بود و حیوة هر که به خدای بود او نقل کند از حیوة طبع به حیوة اصل و حیوة به حقیقت اینست و هر چشمی که به عبرت حق تعالی مشغول نبود نابینا به، و هر زبان که به ذکر او مستغرق نیست گنگ به، و هر گوش که به حق شنیدن مترصد نیست کُرّ به، و هر تنی که به خدمت خدای در کار نیست یا نبود مرده به»^(۶۷۵).

۳۴۵- در تاریخ بغداد آمده است: «فقال الجنید ارض القيامة کلّها نار فانظر این تکون رجلك»^(۶۷۶).

۳۴۶- «لولدانه یروی انه یكون فی آخر الزمان زعیم القوم اردلهم ما تکلمت علیکم»^(۶۷۷) این قول را ابن الجوزی نیز نقل نموده^(۶۷۸) و عطار چنین ترجمه مضمون نموده: «چون مجلسی چند بگفت ترک کرد و در خانه متواری شد هر چند درخواست کردند اجابت نکرد گفت مرا خوش می آید خود را هلاک نتوانم کرد بعد از آن به مدّتی در منبر شد و سخن آغاز کرد. بی آنک گفتند بس سؤال کردند که درین چه خدمت بود گفت در حدیث یافتم کی رسول علیه السلام فرموده است که در آخر الزمان زعیم قوم آنکس بود که بتّین ایشان بود و ایشان را وعظ گوید و من خود را بدترین خلق می دانم برای سخن پیغامبر علیه السلام می گویم تا سخن او را خلاف نکرده باشم»^(۶۷۹) و البته مأخذ همگی حلیة الاولیاء است^(۶۸۰).

۳۴۷- در قوت القلوب آمده: «و قد کان الجنید رحمه الله یقول ان بدت عین من الکرم الحقّ المسئین بالمحسنین و علی ذلک جاء فی الخبر لیغفرن الله تعالی یوم القيامة مغفرة ما خطرت قطّ علی قلب احد حتی ان ابلیس یتطاول رجاً و ان تصیبه»^(۶۸۱) «همین قول را به نوعی دیگر در حلیة الاولیاء توان یافت: «قال الجنید ان بدت عین من الکرم الحقّ المسیئ بالمحسن قال ابو العباس بن عطار متى تبدو؟ فقال له الجنید هی بادية قال الله سبقت رحمتی غضبی»^(۶۸۲).

۳۴۸- «الفنا استعجام الكلّ عن اوصافک و اشتغال الكلّ منک بکلیة»^(۶۸۳) و در رابطه با همین مفهوم است: «چون بنده رها شد از اوصاف خویش بقا را به تمامی می یافت»^(۶۸۴).

۳۴۹- «سؤال کردند از فنا و بقا (جنید) گفت بقا حق راست و فنا مادون او را»^(۶۸۵).

ک - متفرقات اقوال:

۳۵۰- در آداب المریدین نقل است؟ حکایت کنند از جنید رحمة الله که او را گفتند که مسایلی از تو سؤال کند و تو جوابی او را بگویی پس دیگر همان سؤال کند و تو جوابی دیگر بگویی گفت جواب بر قدر سایل باشد»^(۶۸۶) که باخزری نیز همین را نقل نموده است^(۶۸۷).

۳۵۱- در مرصاد العباد نقل است: «جنید را قدس الله روحه العزیز پرسیدند که مرید را از کلمات مشایخ و حکایات ایشان چه فایده؟ گفت تقویت دل و ثبات بر قدم مجاهده و تجدید عهد طلب گفتند این را مؤکدی از قرآن داری گفت بلی: و کلا نقص عليك من انباء الرسل ما نثبت به فؤادک»^(۶۸۸) در رساله قشیریه^(۶۸۹) و آداب^(۶۹۰) مریدین و اوراد الاحباب^(۶۹۱) و جواهر الاسرار^(۶۹۲) و روزبهان نامه^(۶۹۳) و طبقات الشافعية،^(۶۹۴) تفسیر کشف الاسرار^(۶۹۵)، بهارستان جامی^(۶۹۶) و طرایق الحقایق^(۶۹۷) یاد شده که اکثر از کتاب^(۶۹۸) اللّمع اخذ نموده اند و عطار در مقدمه کتاب عظیم خود، تذکرة الاولیاء^(۶۹۹) ذکر و متأخرین نیز از آن عبرت یافته اند^(۷۰۰).

۳۵۲- در آداب المریدین نقل است: «و جنید رحمة الله گفت اگر به نشان ها بودی هر یکی از آدمیان دعوی سلوک طریقت کردی»^(۷۰۱) و باخزری در کتاب^(۷۰۲) خود آورده و متن عربی نزدیک به آن این است که: «استاد طریقت شیخ ابوالقاسم جنید بغدادی قدس الله سرّه گفته است لولا المقامات لادعی کلّ الناس سلوک الطريقة»^(۷۰۳).

پاورقی‌ها و یادداشت‌ها

- ۱- ص ۲۳۴- مناهج الطالبین و مسالك الصادقین - نجم‌الدین اصفهانی - باهتمام نجیب مایل هروی - ۱۳۶۴ - مولی.
- ۲- كشف المحجوب هجویری ص ۴۶۴ و تاریخ تصوف در اسلام ص ۴۱۸ دکتر قاسم غنی.
- ۳- در كشف المحجوب هجویری ص ۴۶۴.
- ۴- تذکرة الاولیاء ج ۱ ص ۱۶۹.
- ۵- احادیث مثنوی - فروزانفر ص ۶۷.
- ۶- ص ۳۲۹ حاشیه مکاتیب سنایی (۶) - ص ۴۵۴ تعلیقات حدیقه‌سنایی - مدرس رضوی - انتشارات علمی
- ۷- ص ۳۸۳- کتاب الانسان الکامل - عزیزالدین نسفی - ماریژان موله ج ۱۳۶۲ - طهوری -
- ۸- ص ۳۱ كشف المحجوب هجویری.
- ۹- ص ۳۱ كشف المحجوب هجویری.
- ۱۰- ص ۲۵۱ كشف المحجوب هجویری.
- ۱۱- ص ۲۵۱ كشف المحجوب هجویری.
- ۱۲- ص ۶۹۷ كشف الاسرار و عدة الابراج ۱
- ۱۳- ص ۸-۶۹۷ كشف الاسرار و عدة الابراج.
- ۱۴- ص ۴۵ مفاتیح الغیب - مُلاصدرا - باهتمام محمدخواجهی - ۱۳۶۳ - مؤسسه مطالعات تحقیقات فرهنگی.
- ۱۵- ص ۳۲۰- مبدء و معاد - مُلاصدرا - ترجمه احمد اردکانی - بکوشش عبدالله نورانی - ۱۳۶۲ - مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۶- ص ۷۶۰ كشف الاسرار و عدة الابراج ۱. ۱۷- ص ۵۰۳ كشف المحجوب هجویری.
- ۱۷- ص ۲۶۹ كشف الاسرار و عدة الابراج ۴. ۱۸- ص ۱۷۷۷ شرح التعرف لمذهب التصوف ج ۴.
- ۱۸- ص ۳۰۵ كشف الاسرار و عدة الابراج ۲. ۱۸۸- ص ۱۳ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۱۹- ص ۲۰۴ كشكول شیخ بهائی ج ۱ - قسمت اول ترجمه محمدباقر ساعدی خراسانی - انتشارات اسلامیة.
- ۲۰- ص ۱۵۹ - مجموعه آثار شیخ محمود شبستری - انتشارات طهوری - ۱۳۶۶.
- ۲۱- ص ۸۴ آداب المریدین ابونجیب سهروردی ترجمه عمر بن محمد بن احمد شرکان - به اهتمام نجیب مایل هروی - ۱۳۶۳ - مولی.
- ۲۲- ص ۳۳۱ تفسیر سورة جمعه - ملاصدرا - به اهتمام محمد خواجهی - انتشار مولی - ۱۳۶۳.
- ۲۳- ص ۱۳ تذکرة الاولیاء ج ۲ - به اهتمام نیکلسون - افست دنیای کتاب - چاپ ۲.
- ۲۴- ص ۱۷ تذکرة الاولیاء ج ۲. (۲۴) - همان.
- ۲۵- ص ۹ تذکرة الاولیاء ج ۲.

- ۲۶- ص ۲۵ تذکرة الاولياء ج ۲.
 ۲۷- ص ۲۴ تذکرة الاولياء ج ۲.
 ۲۸- ص ۲۵ تذکرة الاولياء ج ۲.
 ۲۹- ص ۶۷ نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص - عبدالرحمن جامی - بهمت ویلیام چیتیک - ۱۳۵۶ - انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
 ۳۰- ص نصوص الخصوص - فی ترجمة الفصوص - بابارکنا - به اهتمام رجبعلی مظلوم - ۱۳۵۹.
 ۳۱- ص ۸۹ شرح فصوص الحکم - حسین خوارزمی - به اهتمام نجیب بابل هروی - ۱۳۶۴ - مولی -
 ۳۲- ص ۲۸۵ طرائق الحقائق ج ۲ - نایب الصدر - بهمت - محمدجعفر محبوب - سنایی.
 ۳۳- ص ۴۳۷ کشف الاسرار ج ۳.
 ۳۴- ص ۴۳۷ کشف الاسرار ج ۳.
 ۳۵- ص ۵۵۷ طبقات الصوفیه - خواجه عبدالله انصاری - بهمت عبدالحی قندهاری و حسین آهی - ۱۳۶۲ - فروغی -
 ۳۶- ص ۱۲۴ کتاب اللع فی التصوف - ابونصر سراج - بهمت نیکلسون - لیدن.
 ۳۷- ص ۳۶۵ - کشف المحجوب هجویری.
 ۳۸- ص ۵۱۶ ترجمه رساله قشیریه - بهمت فروزانفر - انتشارات علمی و فرهنگی - ۱۳۶۱.
 ۳۹- ص ۲۵۶ اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابوسعید ابی الخیر ذبیح الله صفا - چاپ ۵ - ۱۳۶۱ - امیرکبیر.
 ۴۰- ص ۸۱ - سیری در اندیشه و شناخت - ضیاء الدین سجادی - ۱۳۶۶ - پازنگ.
 ۴۱- ص ۵۴۶ طبقات الصوفیه - خواجه عبدالله انصاری.
 ۴۲- ص ۲۴ تذکرة الاولياء ج ۲.
 ۴۳- ص ۸۳ سیری در اندیشه و شناخت - ضیاء الدین سجادی.
 ۴۴- ص ۸۳ سیری در اندیشه و شناخت - ضیاء الدین سجادی.
 ۴۵- ص ۹۹ سیری در اندیشه و شناخت - ضیاء الدین سجادی.
 ۴۶- همان.
 ۴۷- ص ۳۶۰ کشف المحجوب - هجویری.
 ۴۸- ص ۲۶۴ شرح التعرف لمذهب اهل التصوف - ج ۱ - مستملی بخاری - بهمت محمد روشن - ۱۳۶۳ - اساطیر
 ۴۹- ص ۱۳ - ترجمه رساله قشیریه - فروزانفر.
 ۵۰- ص ۱۴ - ترجمه رساله قشیریه.
 ۵۱- ص ۵۱۷ - ترجمه رساله قشیریه.
 ۵۲- ص ۲۵۶ اسرار التوحید مقامات الشیخ ابی سعید ابی الخیر.
 ۵۳- ص ۱۷۰ طبقات الصوفیه - خواجه عبدالله انصاری.
 ۵۴- ص ۱۷۲ طبقات الصوفیه - خواجه عبدالله انصاری.
 ۵۵- ص ۴۳۵ تاریخ فلسفه در اسلام ج ۱ - م. شریف.
 ۵۶- ص ۲۵۷ اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی السعید ابی الخیر.
 ۵۷- ص ۱۵۷ نفحة الروح و تحفة الفتوح - مؤید الدین جندی - بهمت نجیب مایل هروی - ۱۳۶۲ - مولی.

- ۵۸- ص ۵۰۰ طریق الحقائق ج ۱ - معصوم علیشاه.
- ۵۹- ص ۱۵۱ نقد النصوص - جامی - و نیز. ص ۱۲۲ اشعة السمعات - سوانح غزالی و چند کتاب عرفانی دیگر - بهمت - حامد زمانی - انتشارات گنجینه.
- ۶۰- ص ۸۵ - رساله‌های حضرت سید نورالدین شاه نعمت‌الله ج ۲ - بهمت جوادنوربخش - چاپ دوم - انتشار خانقاه نعمت‌الهی - ۱۳۵ و ص ۱۹۱ رساله‌های حضرت سید نورالدین شاه نعمت‌الله ج ۲ - بهمت جوادنوربخش - چاپ دوم - انتشار خانقاه نعمت‌الهی - ۱۳۵ و ص ۲۵۳ رساله‌های حضرت سید نورالدین شاه نعمت‌الله ج ۳ - ۱۳۵۶.
- ۶۱- ص ۲۷۲ - شرح فصوص الحکم - خواجه محمد پارسا - بهمت جلیل مسگرنژاد - ۱۳۶۶ - مرکز نشر دانشگاهی.
- ۶۲- ص ۴۲۵ شرح فصوص الحکم - کمال الدین حسین خوارزمی.
- ۶۳- ص ۱۲۰ فصوص الحکم - محیی الدین ابن عربی - بهمت ابوالعلا عفیفی - ۱۳۶۶ - افست در ایران - انتشارات الزهراء.
- ۶۴- ص ۲۹ کتاب اللمع فی التصوف - ابن‌نصر سراج - نیکلسون.
- ۶۵- ص ۶۷ نقد النصوص جامی.
- ۶۶- ص ۲۱ مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه.
- ۶۷- ص ۳۲ تذکرة الاولیاء ج ۲ - عطار...
- ۶۸- ص ۲۶۱ اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی السعید ابی الخیر.
- ۶۹- ص ۲۵ کتاب اللمع فی التصوف...
- ۷۰- ص ۱۵ ترجمه رساله قشیریہ - بهمت فروزانفر - و نیز
- ص ۵۱۴ ترجمه رساله قشیریہ.
- ۷۱- ص ۱۹۶ کتاب مشرب الارواح (هزار و یک مقام) - روزبهان البقلی الشیرازی - استانبول - بهمت تضیف محرم خواجه - ۱۹۷۳.
- ۷۲- ص ۵۱۴ ترجمه رساله قشیریہ.
- ۷۳- ص ۲۱ ترجمه رساله قشیریہ.
- ۷۴- ص ۲۳ تذکرة الاولیاء ج ۲. ص ۳۳ تصوف و ادبیات تصوف - برتلس - ترجمه ایزدی - ۱۳۵۶ - امیرکبیر.
- ۷۵- ص ۱۳۷ جواهر الاسرار و زواهر الانوار ج ۱ - کمال الدین حسین خوارزمی - بهمت محمد جواد شریعت - انتشارات مشعل.
- ۷۶- ص ۲۹ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۷۷- ص ۲۹ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۷۸- ص ۶۳ اورد الاحباب و فصوص الآداب ج ۲ - باخزری.
- ۷۹- ص ۱۶ - ترجمه رساله قشیریہ - فروزانفر.
- ۸۰- ص ۱۸ - ترجمه رساله قشیریہ - فروزانفر.
- ۸۱- ص ۲۹ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۸۲- ص ۱۶۹ طبقات الصوفیہ - خواجه عبدالله انصاری. ۸۲- ص ۵ عوارف المعارف - سهروردی.

- ۸۳- ص ۱۰۲ اشعة اللمعات - بهمت حامد ربانی.
- ۸۴- ص ۱۹ کتاب اللمع فی التصوف.
- ۸۵- ص ۳۶۳ کشف المحجوب - هجویری.
- ۸۶- ص ۵۱۵ - ترجمه رساله قشیری - ابوالقاسم قشیری - ۸۶۸ - ص ۲۵۷ - ۲۵۶ - حلیه الاولیاء ج ۱۰.
- ۸۷- ص ۷۶۶ - ۷۴۵ - شرح التعرف لمذهب التصوف - ج ۲.
- ۸۸- ص ۲۸ تذکرة الاولیاء ج ۲. و ص ۱۳۴ سیری در اندیشه و شناخت.
- ۸۹- ص ۱۶۵۳ شرح التعرف ج ۴.
- ۹۰- ص ۲۸ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۹۱- ص ۲۲۵ کتاب اللمع فی التصوف.
- ۹۲- ص ۲۸ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۹۳- ص ۴۳۷ (تاریخ تصوف در اسلام) - تاریخ عصر حافظ ج ۲ - دکتر غنی - ۱۳۵۶ - زواری.
- ۹۴- ص ۱۶۴۹ شرح التعرف لمذهب التصوف ج ۴.
- ۹۵- ص ۱۹۴ امثال قرآن - علی اصغر حکمت - چاپ دوم - ۱۳۶۱ - انتشارات بنیاد قرآن.
- ۹۶- ص ۸۱ - ۸۲ مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة - و ص ۱۶۵ سیری در اندیشه و شناخت
- ۹۷- ص ۳۲۹ رسایل شاه نعمت الله ولی ج ۲.
- ۹۸- ص ۳۸ رسایل شاه نعمت الله ولی ج ۱.
- ۹۹- ص ۷۹۳ شرح التعرف لمذهب اهل التصوف.
- ۱۰۰- ص ۲۸ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۱۰۱- ص ۲۸ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۱۰۲- ص ۲۸ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۱۰۳- ص ۳۳۲ تمهیدات - عین القضاة همدانی - بهمت عقیف عسیران - چاپ ۲ - منوچهری.
- ۱۰۴- ص ۸۱۲ شرح فصوص الحکم - تاج الدین خوارزمی.
- ۱۰۵- ص ۵۳ شرح فصوص الحکم - خواجه محمد پارسا.
- ۱۰۶- ص ۵۳۵ شرح فصوص الحکم - خواجه محمد پارسا.
- ۱۰۷- ص ۴۹۲ شرح فصوص الحکم - محمود قیصری - ۱۳۶۳ - انتشارات بیدار - اُفست.
- ۱۰۸- ص ۳۳ مقدمه فصوص الحکم - ابن العربی - به اهتمام ابوالعلا عقیفی
- ۱۰۹- ص ۱۶۸۶ شرح التعرف لمذهب اهل التصوف.
- ۱۱۰- ص ۲۳۹ رساله‌های شاه نعمت الله ولی ج ۱. ۱۱۰A - ص ۲۵۷ - ۲۵۹ - حلیه الاولیاء ج ۱۰ - همان.
- ۱۱۱- همان.
- ۱۱۲- ص ۲۶۶ روزبهان نامه - به اهتمام محمد تقی دانش پژوه - انجمن آثار ملی ایران - ۱۳۴۷.
- ۱۱۳- ص ۳۵۹ کتاب اللمع فی التصوف...
- ۱۱۴- ص ۲۴۴ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۱۱۵- ص ۲۳ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۱۱۶- ص ۲۶۴ طبقات الشافعیة الکبری ج ۲ - سبکی - بهمت عبدالفتاح محمد الحلو - محمود محمد الطباحی - طبع اولی - ۱۹۶۴.
- ۱۱۷- ص ۲۶۴ طبقات الشافعیة الکبری ج ۲.

- ١١٨ - ص ٢٣٧ صفة الصفوة ج ٢ - ابن الجوزی - طبع دوم - ١٩٦٩ - حیدرآباد دکن.
 ١١٨ - ص ٢٦٩ حلیۃ الاولیاء ج ١٠.
 ١١٩ - ص ٢٥٨ حلیۃ الاولیاء ج ١٠ - حافظ ابو نعیم اصفهانی - بیروت ١٩٦٧ و ص ١٧٨ دائرة المعارف - فريد وجدی - مصر. و ص ٢٦٣ طبقات الشافعية ج ٢ - سبکی
 ١٢٠ - ص ٢٣٦ صفة الصفوة ج ٢ + ص ٢٦٣ طبقات الشافعية ج ٢.
 ١٢١ - ص ٢٣ - تذکرة الاولیاء ج ٢.
 ١٢٢ - ص ٣٢٩ مقالات شمس تبریزی - باهتمام احمد خوشنویس - طهران.
 ١٢٣ - ص ٥٣ عوارف المعارف - سهروردی (به زبان عربی).
 ١٢٤ - ص ٤٧٠ رساله قشیریه - ترجمه.
 ١٢٥ - ص ١٦ اوراد الاحباب ج ٢.
 ١٢٦ - ص ٤ مصباح الهدایة و مفتاح الکفاية.
 ١٢٧ - ص ١٠٠ طرائق الحقائق ج ١.
 ١٢٨ - ص ٢٥ اللّمع فی التصوف -
 ١٢٩ - ص ٢٧ تذکرة الاولیاء ج ٢.
 ١٣٠ - ص ٢٧ تذکرة الاولیاء ج ٢.
 ١٣١ - ص ١١٩٥ شرح التعرف لمذهب اهل التصوف.
 ١٣٢ - ص ٢٦ کتاب اللّمع فی التصوف.
 ١٣٣ - ص ١٦٨ طبقات الصوفیه - انصاری.
 ١٣٤ - ص ٣٢ تذکرة الاولیاء ج ٢.
 ١٣٥ - ص ٥-٦ مصباح الهدایة و مفتاح الکفاية.
 ١٣٦ - ص ٤٦٩ ترجمه رساله قشیریه.
 ١٣٧ - ص ٢٧ تذکرة الاولیاء ج ٢ و ص ٨١ سیر عرفان در اسلام - زین الدین کیانی نژاد - اشراقی - ١٣٦٦.
 ١٣٨ - ص ١٠٠ طرائق الحقائق ج ١.
 ١٣٩ - ص ٣٢ تذکرة الاولیاء ج ٢.
 ١٤٠ - ص ١١٩٢ شرح التعرف لمذهب التصوف ج ٣.
 ١٤١ - ص ٤١ کشف المحجوب هجویری.
 ١٤٢ - ص ٢٧ تذکرة الاولیاء ج ٢.
 ١٤٣ - ص ٤٧ ترجمه رساله قشیریه.
 ١٤٤ - ص ٣٢ تذکرة الاولیاء ج ٢.
 ١٤٥ - ص ٢٢ حلیۃ الاولیاء ج ١.
 ١٤٦ - ص ٢٧١ طبقات الشافعية الکبری ج ٢ سبکی.
 ١٤٧ - ص ٣ (حاشیه) شناخت عرفان و عارفان ایرانی علی اصغر جلی - زوّار - چاپ دوم.
 ١٤٨ - ص ٥ مصباح الهدایة.
 ١٤٩ - ص ٢٤ تاریخ تصوّف در اسلام ج ٢ - قاسم غنی.
 ١٥٠ - ص ٢٧٠ اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی السعید ابی الخیر.
 ١٥١ - ص ١٠٠ طرائق الحقائق ج ١.
 ١٥٢ - ص ٢٤٢ مصباح الهدایة و مفتاح الکفاية.

- ۱۵۳- ص ۴۷۱ ترجمه رساله قشیریه.
 ۱۵۴- ص ۱۰۵ طرائق الحقائق ج ۱.
 ۱۵۵- ص ۲۷ تذکرة الاولیاء ج ۲.
 ۱۵۶- ص ۴۷۱ ترجمه رساله قشیریه.
 ۱۵۷- ص ۴۷۱ تذکرة رساله قشیریه.
 ۱۵۸- ص ۲۷ تذکرة الاولیاء ج ۲.
 ۱۵۹- ص ۲۷ همان.
 ۱۶۰- ص ۲۴ عوارف المعارف - (ترجمه)
 ۱۶۱- ص ۴۷۱ کشف المحجوب هجویری.
 ۱۶۲- ص ۴۵ کشف المحجوب هجویری.
 ۱۶۳- ص ۴۱۹ کشف الاسرار و عدة الابراج ج ۴.
 ۱۶۴- ص ۴ مشرب الارواح (هزار و یک مقام) - روزبهان بقلی - بهمت نظیف محرم خواجه.
 ۱۶۵- ص ۳۵۶-۳۵۵ العروة لاهل الخلوة و الجلوة - علاء الدوله سمنانی - به اهتمام مایل هروی - ۱۳۶۲- مولی.
 ۱۶۶- ص ۲۴۶ تاریخ بغداد - ج ۷- حافظ ابی بکر خطیب بغدادی - دارالکتب العربی - بیروت.
 ۱۶۷- ص ۲۶۶ طبقات الشافعية الكبرى ج ۲.
 ۱۶۸- ص ۲۳۵ منهاج الطالبین و مسالک الصادقین...
 ۱۶۹- ص ۳۴۷ رسائل شاه نعمت الله ولی ج ۲ و ص ۱۴۶ همان کتاب ج ۲.
 ۱۷۰- ص ۸ تذکرة الاولیاء ج ۲.
 ۱۷۱- ص ۱۷۴ طبقات الشافعية الكبرى ج ۲ - سبکی.
 ۱۷۲- ص ۲۶۵ طبقات الشافعية الكبرى ج ۲ - سبکی.
 ۱۷۳- ص ۱۱۱ مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.
 ۱۷۴- ص ۳۴- تذکرة الاولیاء ج ۲.
 ۱۷۵- ص ۲۶۰-۲۵۹ حلیة الاولیاء ج ۱۰.
 ۱۷۶- ص ۲۵۹ کتاب اللمع و التصوف - سراج.
 ۱۷۷- ص ۴۲ کتاب اللمع و التصوف - سراج.
 ۱۷۸- ص ۵۳ اوراد الاحباب ج ۲ - باخزری.
 ۱۷۹- ص ۱۲۵ مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة - محمود کاشانی.
 ۱۸۰- ص ۷۶ آداب المریدین (ترجمه) - بهمت نجیب مایل هروی - و ص ۳۳۲ تعلیقات آداب المریدین.
 ۱۸۱- ص ۳۱ تذکرة الاولیاء ج ۲.
 ۱۸۲- ص ۱۴۰ مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.
 ۱۸۳- ص ۳۱۴ تمهیدات - عین القضاة - همدانی.
 ۱۸۴- ص ۳۰ تذکرة الاولیاء ج ۲.
 ۱۸۵- ص ۲۱۵ مشارق الدراری - شرح تائیه ابن فارض - سعید الدین سعید فرغانی - باهتمام سیدجلال الدین آشتیانی - ۱۳۵۷ - دانشگاه فردوسی مشهد.
 ۱۸۶- ص ۹۴ آداب المریدین ترجمه.
 ۱۸۷- ص ۱۰۱ اوراد الاحباب ج ۲ - باخزری.

- ۱۸۸ - ص ۲۶ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۱۸۹ - ص ۲۲۶ کشف المحجوب هجویری و ص ۲۱۴ تاریخ تصوّف در اسلام قاسم غنی ج ۲.
- ۱۹۰ - ص ۴۱۷ مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.
- ۱۹۱ - ص ۹۴ رسایل شاه نعمة الله ولی ج ۲.
- ۱۹۲ - ص ۱۳۸۷ شرح التعرف لمذهب التصوف ج ۴.
- ۱۹۳ - ص ۱۳۹۳ شرح التعرف لمذهب التصوف ج ۴.
- ۱۹۴ - ص ۸۷ طبقات الصوفیة.
- ۱۹۵ - ص ۲۹ تذکرة الاولیاء.
- ۱۹۶ - ص ۳۲۹ و ص ۳۴۲ تاریخ تصوّف در اسلام ج ۲ قاسم غنی.
- ۱۹۷ - ص ۵۶۳ ترجمه رساله قشیریة.
- ۱۹۸ - ص ۲۹ - تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۱۹۹ - ص ۳۲۹ - ۳۴۲ تاریخ تصوّف در اسلام ج ۲ قاسم غنی.
- ۲۰۰ - ص ۱۱۹ قوت القلوب ج ۲ - ابوطالب مکی - طبع مصر -
- ۲۰۱ - ص ۲۷۷ طبقات الشافعیة الکبری ج ۲ - سبکی.
- ۲۰۲ - ص ۱۶۲ قوت القلوب ج ۲.
- ۲۰۳ - ص ۵۹ کتاب اللمع فی التصوف.
- ۲۰۴ - ص ۴۰۶ مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.
- ۲۰۵ - ص ۷۱ رشف النصایح الایمانیة و کشف الفصایح البیونانیة -
- ۲۰۶ - ص ۳۳ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۲۰۷ - ص ۲۱۴ مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.
- ۲۰۸ - ص ۴۸۴ ترجمه رساله قشیریة و ص ۵۶۲ همان مأخذ.
- ۲۰۹ - ص ۲۹ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۲۱۰ - ص ۱۳۵ مشرب الارواح - روزبهان یقلی شیرازی.
- ۲۱۱ - ص ۵۶۹ - ۵۷۰ ترجمه رساله قشیریة.
- ۲۱۲ - ص ۱۹ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۲۱۳ - ص ۵۶۵ ترجمه رساله قشیریة.
- ۲۱۴ - ص ۱۷۴ کتاب اللمع فی التصوف.
- ۲۱۵ - ص ۱۲۶ قوت القلوب ج ۲.
- ۲۱۶ - ص ۱۵۳ قوت القلوب ج ۲.
- ۲۱۷ - ص ۲۹ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۲۱۸ - ص ۲۹ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۲۱۹ - ص ۶۵۱ کشف الاسرار و عدة الابرار ج ۲.
- ۲۲۰ - ص ۱۷۰ ترجمه عوارف المعارف.
- ۲۲۱ - ص ۲۶۵ حلیة الاولیاء ج ۱۰.
- ۲۲۲ - ص ۲۸۱ حلیة الاولیاء ج ۱۰.
- ۲۲۳ - ص ۲۱۶ جواهر الاسرار ج ۱ - کمال الدین حسین خوارزمی - بهمت محمد جواد شریعت - انتشارات مشعل.
- ۲۲۴ - ص ۳۹۶ مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.

- ۲۲۵- ص ۳۱ تذکرة الاولياء ج ۲.
 ۲۲۶- ص ۲۲۳ رسایل شاه نعمه الله ج ۱.
 ۲۲۷- ص ۴۱ طرايق الحقايق ج ۳.
 ۲۲۸- ص ۲۶۷ حلیة الاولياء ج ۱۰.
 ۲۲۹- ص ۳۱ تذکرة الاولياء ج ۲.
 ۲۳۰- ص ۱۶۲ الرسالة العلية فی احاديث النبوية - بیهقی سبزواری - بهمت جلال الدين ارموی - انتشارات علمی و فرهنگ ۱۳۶۲.
 ۲۳۱- ص ۲۵۴ ترجمه رساله قشیریه.
 ۲۳۲- ص ۳۹۹ مصباح الهداية و مفتاح الکفاية.
 ۲۳۳- ص ۲۶۴ طبقات الشافعية الكبرى - ج ۲ - سُبکی.
 ۲۳۴- ص ۳۱ تذکرة الاولياء ج ۲.
 ۲۳۵- ص ۳۱ تذکرة الاولياء ج ۲.
 ۲۳۶- ص ۳۱ تذکرة الاولياء ج ۲.
 ۲۳۷- ص ۲۶۷ حلیة الاولياء ج ۱۰.
 ۲۳۸- ص ۲۶۵- ۲۶۴ طبقات الشافعية الكبرى ج ۲.
 ۲۳۹- ص ۲۷۹ رساله قشیریه.
 ۲۴۰- ص ۳۱ تذکرة الاولياء ج ۲.
 ۲۴۱- ص ۱۲۳۵ شرح التعرف لمذهب التصوف ج ۳.
 ۲۴۲- ص ۴۹ کتاب اللع فی التصوف.
 ۲۴۳- ص ۲۷۰ طبقات الشافعية الكبرى ج ۲.
 ۲۴۴- ص ۲۶ تذکرة الاولياء ج ۲.
 ۲۴۵- ص ۱۳ تذکرة الاولياء ج ۲.
 ۲۴۶- ص ۲۵ تذکرة الاولياء ج ۲.
 ۲۴۷- ص ۱۸۱ کتاب اللع و التصوف.
 ۲۴۸- ص ۲۶۶ طبقات الشافعية الكبرى ج ۲ - سُبکی.
 ۲۴۹- ص ۲۳۵ صفة الصفوة ج ۲ - ابن الجوزی.
 ۲۵۰- ص ۲۴۵ تاريخ بغداد ج ۷ - خطیب بغدادی - دارالکتاب العربی - بیروت لبنان.
 ۲۵۱- ص ۲۶۴ ترجمه رساله قشیریه.
 ۲۵۲- ص ۷ تذکرة الاولياء ج ۲.
 ۲۵۳- ص ۲۶۸ حلیة الاولياء ج ۱۰ - ابونعیم اصفهانی.
 ۲۵۴- ص ۲۴۴ تاريخ بغداد ج ۷.
 ۲۵۵- ص ۴۶۰ کشف الاسرار و عدة الابرار ج ۱ - مبدی.
 ۲۵۶- ص ۲۶۶ ترجمه رساله قشیریه.
 ۲۵۷- ص ۸۶ روزبهان نامه.
 ۲۵۸- ص ۲۶۶ طبقات الشافعية الكبرى ج ۲.
 ۲۵۹- ص ۲۶۴ ترجمه رساله قشیریه.
 ۲۶۰- ص ۳۰ تذکرة الاولياء ج ۲.
 ۲۶۱- ص ۲۶۳ ترجمه رساله قشیریه.

- ٢٦٢- ص ٣٠ تذكرة الاولياء ج ٢.
- ٢٦٣- ص ٢٦٨ حلية الاولياء ج ١٠.
- ٢٦٤- ص ٣٨٤ مصباح الهداية و مفتاح الكفاية - محمود كاشاني.
- ٢٦٥- ص ٤٠٣ مصباح الهداية و مفتاح الكفاية - .
- ٢٦٦- ص ٣٩٢ مصباح الهداية و مفتاح الكفاية - .
- ٢٦٧- ٢٧٣ كشف المحجوب هجویری.
- ٢٦٨- ص ٢٦٤ طبقات الشافعية الكبرى ج ٢.
- ٢٦٩- ص ١٩٢ ترجمه رساله قشیریه.
- ٢٧٠- ص ٣٤ تذكرة الاولياء ج ٢.
- ٢٧١- ص ١٩٤ ترجمه رساله قشیریه.
- ٢٧٢- ص ٢٩١ ترجمه رساله قشیریه.
- ٢٧٣- ص ٣١ تذكرة الاولياء ج ٢.
- ٢٧٤- ص ٩٧- ٩٦ ترجمه رساله قشیریه.
- ٢٧٥- ص ١٠ تذكرة الاولياء ج ٢.
- ٢٧٦- ص ٣٤ تذكرة الاولياء ج ٢.
- ٢٧٧- ص ٢٦٦ طبقات الشافعية الكبرى سُبکی ج ٢.
- ٢٧٨- ص ٢٦٥ طبقات الشافعية الكبرى - سُبکی ج ٢.
- ٢٧٩- ص ٤٠٠ مصباح الهداية و مفتاح الكفاية.
- ٢٨٠- ص ٢٩٩ ترجمه رساله قشیریه.
- ٢٨١- ص ١٤ تذكرة الاولياء ج ٢.
- ٢٨٢- ص ٥٣ كتاب اللّمع فی التصوف.
- ٢٨٣- ص ٣٠٠ ترجمه رساله قشیریه.
- ٢٨٤- ص ٢٦٥ شرح گلشن راز (مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز) محمد لاهیجی - بهمت کیوان سمیعی - انتشارات محمودی.
- ٢٨٥- ص ٤٠٠ مصباح الهدایه و مفتاح الكفاية.
- ٢٨٦- ص ٣١ تذكرة الاولياء ج ٢.
- ٢٨٧- ص ٢٨٠ حلية الاولياء ج ١٠.
- ٢٨٨- ص ٣١ تذكرة الاولياء ج ٢.
- ٢٨٩- ص ٢٧١ حلية الاولياء ج ١٠.
- ٢٩٠- ص ١٧٤ آداب المريدين.
- ٢٩١- ص ٢٧٠ اوراد الاحباب ج ٢.
- ٢٩٢- ص ٣١ تذكرة الاولياء ج ٢.
- ٢٩٣- ص ١٧٤ كتاب اللّمع فی التصوف.
- ٢٩٤- ص ٢٢١ كتاب اللّمع فی التصوف.
- ٢٩٥- ص ١٢٤ كشف الاسرار و عدة الابرار ج ٥.
- ٢٩٦- ص ١٣١ كشف الاسرار و عدة الابرار ج ٥.
- ٢٩٧- ص ٣٦٣ كشف الاسرار و عدة الابرار ج ٨.
- ٢٩٨- ص ١٥ تذكرة الاولياء ج ٢.

- ۲۹۹- ص ۳۴ تذکرة الاولياء ج ۲.
 ۳۰۰- ص ۲۶۷ حلیة الاولياء ج ۱۰.
 ۳۰۱- ص ۲۲۱ کتاب اللّمع فی التصوف.
 ۳۰۲- ص ۲۲۰ کتاب اللّمع فی التصوف.
 ۳۰۳- ص ۱۰۸ کتاب اللّمع فی التصوف.
 ۳۰۴- ص ۵۲۳ احیاء علوم الدین ج ۲. (ترجمه) - غزالی.
 ۳۰۵- ص ۴۸ اللّمع فی التصوف.
 ۳۰۶- ص ۴۵۴ ترجمه رساله قشیریه.
 ۳۰۷- ص ۴۶ کتاب اللّمع فی التصوف.
 ۳۰۸- ص ۳۷۴ مصباح الهدایة و مفتاح الکفاية.
 ۳۰۹- ص ۱۸۴ ترجمه عوارف المعارف.
 ۳۱۰- ص ۱۲۲۰ شرح التعرف لمذهب التصوف ج ۳.
 ۳۱۱- ص ۲۴۸ - ۲۴۷ قوت القلوب ج ۱.
 ۳۱۲- ص ۲۶۴ طبقات الشافعية الکبری ج ۲ سبکی.
 ۳۱۳- ص ۱۷۸ ترجمه رساله قشیریه.
 ۳۱۴- ص ۱۷۷ همان.
 ۳۱۵- ص ۳۰ روزبهان‌نامه.
 ۳۱۶- ص ۱۷۸ ترجمه رساله قشیریه.
 ۳۱۷- ص ۳۰۰ آثار درویش محمد طبسی.
 ۳۱۸- ص ۲۰۷ کتاب اللّمع فی التصوف.
 ۳۱۹- ص ۱۶۰ مصباح الهدایة و مفتاح الکفاية.
 ۳۲۰- ص ۱۵۷ ترجمه رساله قشیریه.
 ۳۲۱- ص ۲۴ تذکرة الاولياء ج ۲.
 ۳۲۲- ص ۳۴ تذکرة الاولياء ج ۲.
 ۳۲۳- ص ۲۶۷ طبقات الشافعية الکبری ج ۲ سبکی.
 ۳۲۴- ص ۲۶۲ اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید ابی‌الخیر.
 ۳۲۵- ص ۱۱۸ کتاب اللّمع فی التصوف.
 ۳۲۶- ص ۲۶۴ طبقات الشافعية الکبری سبکی ج ۲.
 ۳۲۷- ص ۲۳۷ صفة الصفوة ابن الجوزی ج ۲. ۳۲۷- ص ۲۷۰ حلیة الاولياء ج ۱۰ - ابونعیم اصفهانی.
 ۳۲۸- ص ۲۴۶ تاریخ بغداد ج ۷ - خطیب بغدادی.
 ۳۲۹- ص ۲۶۷ طبقات الشافعية الکبری ج ۲ سبکی.
 ۳۳۰- ص ۲۰ آداب المریدین - سهروردی.
 ۳۳۱- ص ۲۸۸ اواراد الاحباب ج ۲ - باخزری.
 ۳۳۲- ص ۳۴۳ ترجمه رساله قشیریه.
 ۳۳۳- ص ۱۹ تذکرة الاولياء ج ۲.
 ۳۳۴- ص ۱۹۰ مأخذ قصص و تمثيلات مثنوی - فروزانفر - چاپ ۳ - ۱۳۶۲ - امیرکبیر.

- ٣٣٥- ص ١٦ تذكرة الاولیاء ج ٢.
 ٣٣٦- ص ٢٥ تذكرة الاولیاء ج ٢.
 ٣٣٧- ص ٢٥ تذكرة الاولیاء ج ٢.
 ٣٣٨- ص ٢٢٩- ٢٢٨ مصباح الهدایة و مفتاح الکفاية.
 ٣٣٩- ص ٢٩٩ روضات الجنان و جنات الجنان - حافظ حسین کر بلائی تبریزی - بهمت سلطان القرائی - بنگاه ترجمه نشر کتاب - ١٣٤٤.
 ٣٤٠- ص ١٣٣ مصباح الهدایة و مفتاح الکفاية.
 ٣٤١- ص ٢٩ تذكرة الاولیاء ج ٢.
 ٣٤٢- ص ٨٣ مشرب الارواح (معروف به هزار و یک مقام) - روزبهان
 ٣٤٣- ص ٣٠١ کتاب اللمع فی التصوف.
 ٣٤٤- ص ٣٠٥ کتاب اللمع فی التصوف.
 ٣٤٥- ص ١٥ تذكرة الاولیاء ج ٢.
 ٣٤٦- ص ٩١ کشف الاسرار و عدة الابرار ج ٧.
 ٣٤٧- ص ٢٦٣ کشف المحجوب هجویری.
 ٣٤٨- ص ١٣٧ مشرب الارواح - روزبهان بقلی.
 ٣٤٩- ص ٧ تذكرة الاولیاء ج ٢.
 ٣٥٠- ص ١٢٩ مصباح الهدایة و مفتاح الکفاية.
 ٣٥١- ص ١٩٢ عوارف المعارف (ترجمه).
 ٣٥٢- ص ٣٠- ٢٩ تذكرة الاولیاء ج ٢.
 ٣٥٣- ص ٥٧ کتاب اللمع فی التصوف.
 ٣٥٤- ص ٢٥ تذكرة الاولیاء ج ٢.
 ٣٥٥- ص ٤١٨ مصباح الهدایة و مفتاح الکفاية.
 ٣٥٦- ص ٢٦٧ طبقات الشافعية الکبری ج ٢ شبکی.
 ٣٥٧- ص ٤٢٢ مصباح الهدایة و مفتاح الکفاية.
 ٣٥٨- ص ١٣٤٩ شرح التعرف لمذهب التصوف ج ٣.
 ٣٥٩- ص ٣٣ تذكرة الاولیاء ج ٢.
 ٣٦٠- ص ٦٦ کتاب اللمع فی التصوف.
 ٣٦١- ص ٢٩ تذكرة الاولیاء ج ٢.
 ٣٦٢- ص ٢٦٤ طبقات الشافعية الکبری ج ٢.
 ٣٦٣- ص ٢٧٤ ترجمه رساله قشیریه.
 ٣٦٤- ص ٣١ تذكرة الاولیاء ج ٢.
 ٣٦٥- ص ٧٠ کتاب اللمع فی التصوف.
 ٣٦٦- ص ٢٦٤ طبقات الشافعية الکبری ج ٢.
 ٣٦٧- ص ٢٧٤ ترجمه رساله قشیریه.
 ٣٦٨- ص ١١٥ کتاب اللمع فی التصوف.
 ٣٦٩- ص ٢٣٦ صفة الصفوة ج ٢.
 ٣٧٠- ص ٢٥ تذكرة الاولیاء ج ٢.
 ٣٧١- ص ٢٧٠ طبقات الشافعية الکبری ج ٢.

- ۳۷۲- ص ۲۴ تذکرة الاولياء ج ۲.
 ۳۷۳- ص ۲۱۶ طبقات الصوفية انصارى.
 ۳۷۴- ص ۲۳ مشرب الارواح روزبهان بقلی.
 ۳۷۵- ص ۱۷۹ کتاب اللمع فی التصوف.
 ۳۷۶- ص ۳۵ تذکرة الاولیاء ج ۲.
 ۳۷۷- ص ۲۶ تذکرة الاولیاء ج ۲.
 ۳۷۸- ص ۲۵ تذکرة الاولیاء ج ۲.
 ۳۷۹- ص ۲۸۹ قوت القلوب ج ۱.
 ۳۸۰- ص ۲۴ تذکرة الاولیاء ج ۲.
 ۳۸۱- ص ۱۰ تذکرة الاولیاء ج ۲.
 ۳۸۲- ص ۲۷۰ طبقات الشافعية الكبرى ج ۲.
 ۳۸۳- ص ۴۳ کتاب اللمع فی التصوف.
 ۳۸۴- ص ۱۲۱۰- ۱۲۰۹ شرح التعرف لمذهب التصوف ج ۳.
 ۳۸۵- ص ۱۴۲ ترجمه رساله قشیریه.
 ۳۸۶- ص ۳۷۱ مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.
 ۳۸۷- ص ۱۴۱ ترجمه رساله قشیریه.
 ۳۸۸- ص ۱۴۱ ترجمه رساله قشیریه.
 ۳۸۹- ص ۳۲ تذکرة الاولیاء ج ۲.
 ۳۹۰- ص ۲۲۲ تاریخ تصوف در اسلام ج ۲- قاسم غنی.
 ۳۹۱- ص ۷۳ عوارف المعارف (عربی) چاپ بیروت.
 ۳۹۲- ص ۳۴۵ مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.
 ۳۹۳- ص ۲۴۵ کتاب اللمع فی التصوف.
 ۳۹۴- ص ۲۷۱ طبقات الشافعية الكبرى ج ۲.
 ۳۹۵- ص ۳۰ تذکرة الاولیاء ج ۲.
 ۳۹۶- ص ۳۳ تذکرة الاولیاء ج ۲.
 ۳۹۷- ص ۳۱ تذکرة الاولیاء ج ۲.
 ۳۹۷- ص ۱۰۳۸ شرح التعرف ج ۳.
 ۳۹۸- ص ۲۰۷ منهاج العابدین - ابو حامد غزالی - ترجمه سعدی سادی - بهمت احمد شریعتی - چاپ اول - ۱۳۶۵ - امیرکبیر.
 ۳۹۹- ص ۴۰۷- ۴۰۶ کشکول شیخ بهائی - ترجمه ...
 ۴۰۰- ص ۲۶۵- طبقات الشافعية الكبرى ج ۲ سبکی.
 ۴۰۱- ص ۳۲۵ ترجمه رساله قشیریه.
 ۴۰۲- ص ۱۲۸۳ شرح التعرف لمذهب التصوف ج ۳.
 ۴۰۳- ص ۲۱۸ کتاب اللمع فی التصوف.
 ۴۰۴- ص ۲۷۹ حلیة الاولیاء ج ۱۰.
 ۴۰۵- ص ۲۶۴ طبقات الشافعية الكبرى ج ۲.
 ۴۰۶- ص ۱۹۴ ترجمه رساله قشیریه.
 ۴۰۷- ص ۲۶۴ طبقات الشافعية الكبرى ج ۲.
 ۴۰۸- ص ۲۲۰ ترجمه رساله قشیریه.

- ٤٠٩- ص ٣٤ تذكرة الاولیاء ج ٢.
- ٤١٠- ص ١١٠ عوارف المعارف ترجمه.
- ٤١١- ص ٣١ تذكرة الاولیاء ج ٢.
- ٤١٢- ص ٢٢٣ شرح التعرف لمذهب التصوف ج ١.
- ٤١٣- ص ٣٠ تذكرة الاولیاء ج ٢.
- ٤١٤- ص ٣٠٧ ترجمه رساله قشیریه.
- ٤١٥- ص ٣٠ تذكرة الاولیاء ج ٢.
- ٤١٦- ص ٢٠٧ مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.
- ٤١٧- ص ٢٣ تذكرة الاولیاء ج ٢.
- ٤١٨- ص ٣٠ تذكرة الاولیاء ج ٢.
- ٤١٩- ص ٣١ تذكرة الاولیاء ج ٢.
- ٤٢٠- ص ١١٠ اوراد الاحباب ج ٢.
- ٤٢١- ص ٤٨٤ ترجمه رساله قشیریه.
- ٤٢٢- ص ٥٦٢ ترجمه رساله قشیریه.
- ٤٢٣- ص ١٠٣ آداب المریدین...
- ٤٢٤- ص ٤١٤ ترجمه احیاء علوم الدین ج ٢- باهتمام حسین خدیو جم- انتشارات علمی و فرهنگی.
- ٤٢٥- ص ١٥- ١٤ تذكرة الاولیاء ج ٢.
- ٤٢٦- ص ٢٠٩ کتاب اللمع فی التصوف.
- ٤٢٧- ص ١٨٧- ١٨٦ طبقات الصوفیه - انصاری.
- ٤٢٨- ص ٤١٣- ٤١٢ احیاء علوم الدین ج ٢. ٤٢٨- ص ٢٣٨ مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.
- ٤٢٩- ص ٢٨٥ مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز.
- ٤٣٠- ص ١٩٣ عوارف المعارف (ترجمه).
- ٤٣١- ص ٣٢٣ کشف المحجوب.
- ٤٣٢- ص ١٩٣ الحکمة الخالدة - جاویدان خرد - ابوعلی مسکویه - به همت عبدالرحمن بدوی - انتشارادانشگاه - ١٣٥٨.
- ٤٣٣- ص ٣٤ تذكرة الاولیاء ج ٢.
- ٤٣٤- ص ٤٩٤ کشف الاسرار و عدة الابراج ج ٦.
- ٤٣٥- ص ١٩٦ عوارف المعارف (ترجمه).
- ٤٣٦- ص ٢٧٨ حلیة الاولیاء ج ١٠.
- ٤٣٧- ص ٢٦٦ طبقات الشافعية الکبری - سبکی ج ٢.
- ٤٣٨- ص ٢٢٥ جواهر الاسرار و زواهر الانوار ج ١.
- ٤٣٩- ص ١٩٦ رسایل شاه نعمت الله ولی ج ٢.
- ٤٤٠- ص ١٩٨ عوارف المعارف ترجمه.
- ٤٤١- ص ٢٣٦ صفة الصفوة ج ٢.
- ٤٤٢- ص ٢٦٤ طبقات الشافعية الکبری ج ٢ سبکی.
- ٤٤٣- ص ٥٨٩ صفة الصفوة ج ٢ ابن الجوزی...
- ٤٤٤- ص ٢٩١ ترجمه رساله قشیریه.

- ۴۴۵- ص ۳۰ تذکرة الاولیاء ج ۲.
 ۴۴۶- ص ۳۳ تذکرة الاولیاء ج ۲.
 ۴۴۷- ص ۱۶۹ الرسالة العلیة.
 ۴۴۸- ص ۱۸۰۰ شرح التعرف لمذهب التصوف ج ۴.
 ۴۴۹- ص ۴۸۱ کشف المحجوب هجویری.
 ۴۵۰- ص ۳۲۰ ترجمه رساله قشیریه.
 ۴۵۱- ص ۱۲ تذکرة الاولیاء ج ۲.
 ۴۵۲- ص ۱۴۳ مشرب الارواح روزبهان بقلی.
 ۴۵۳- ص ۲۶۵ طبقات الشافعية الکبری ج ۲ سبکی.
 ۴۵۴- ص ۳۴۰ ترجمه رساله قشیریه.
 ۴۵۵- ص ۳۱ تذکرة الاولیاء ج ۲.
 ۴۵۶- ص ۳۰ تذکرة الاولیاء ج ۲.
 ۴۵۷- ص ۷۲۰ مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز.
 ۴۵۸- ص ۶ تذکرة الاولیاء ج ۱.
 ۴۵۹- ص ۱۶۹ طبقات الصوفیه انصاری.
 ۴۶۰- ص ۳۰۰ مشرب الارواح.
 ۴۶۱- ص ۶۰۹ کشف الاسرار و عدة الابرار ج ۳.
 ۴۶۲- ص ۵۴۳ عوارف المعارف (عربی).
 ۴۶۳- ص ۱۹۴ رسایل شاه نعمت الله ولی ج ۱.
 ۴۶۴- ص ۸۱ مجموعه آثار شیخ محمود شبستری - به اهتمام دکتر صمد موحد - طهوری - ۱۳۶۵.
 ۴۶۵- ص ۱۳۳ مجموعه آثار شیخ محمود شبستری
 ۴۶۶- ص ۴۹۱ نفحات الانس جامی.
 ۴۶۷- ص ۱۲۱ - تشیع و تصوف.
 ۴۶۸- ص ۱۶۸ طبقات الصوفیه انصاری.
 ۴۶۹- ص ۱۸۸ طبقات الصوفیه انصاری.
 ۴۷۰- ص ۳۵ تذکرة الاولیاء ج ۲.
 ۴۷۱- ص ۲۶۲ تاریخ تصوف در اسلام ج ۲.
 ۴۷۲- ص ۳۲۱ - ۳۲۲ تاریخ تصوف در اسلام ج ۲.
 ۴۷۳- ص ۲۱۲ تصوف در اسلام - کیانی نژاد...؟
 ۴۷۴- ص ۲۳ تذکرة الاولیاء ج ۲.
 ۴۷۵- ص ۱۵۲ مشرب الارواح.
 ۴۷۶- ص ۱۲۹ ترجمه رساله قشیریه.
 ۴۷۷- ص ۲۴ تذکرة الاولیاء ج ۲.
 ۴۷۸- ص ۲۶ تذکرة الاولیاء ج ۲.
 ۴۷۹- ص ۲۷۰ حلیة الاولیاء ج ۱۰.
 ۴۸۰- ص ۳۱ تذکرة الاولیاء ج ۲.
 ۴۸۱- ص ۲۳ تذکرة الاولیاء ج ۲.
 ۴۸۲- ص ۵ کشف المحجوب هجویری.

- ٤٨٣ - ص ٢٥ تصوف و ادبیات تصوف - برتلس - ترجمه سیروس ایزدی - امیرکبیر ١٣٥٩.
 ٤٨٤ - ص ٢٦٤ طبقات الشافعية الكبرى ج ٢.
 ٤٨٥ - ص ٢٣٧ صفة الصفوة ابن الجوزی ج ٢. ٤٨٥ - ص ٢٦٨ حلیة الاولیاء ج ١٠.
 ٤٨٦ - ص ٢٦٤ طبقات الشافعية الكبرى ج ٢.
 ٤٨٧ - ص ٢٣٧ صفة الصفوة ابن الجوزی ج ٢. ٤٨٧ - ص ٢٦ حلیة الاولیاء ج ١٠.
 ٤٨٨ - ص ٢٤ تذكرة الاولیاء ج ٢.
 ٤٨٩ - ص ٤ تذكرة الاولیاء ج ١.
 ٤٩٠ - ص ٢٥٣ تمهیدات - عین القضاة همدانی.
 ٤٩١ - ص ٢٦ تذكرة الاولیاء ج ٢.
 ٤٩٢ - ص ٢٦ تذكرة الاولیاء ج ٢.
 ٤٩٣ - ص ٢٦ تذكرة الاولیاء ج ٢.
 ٤٩٤ - ص ٢٦٨ حلیة الاولیاء ج ١٠.
 ٤٩٥ - ص ٢٦ تذكرة الاولیاء ج ٢.
 ٤٩٦ - ص ٣٧٣ کتاب اللمع فی التصوف. ٤٩٦ - ص ٢٤ تذكرة الاولیاء ج ٢.
 ٤٩٧ - ص ١٦٣٢ شرح التعرف لمذهب التصوف ج ٣.
 ٤٩٨ - ص ٢٤ تذكرة الاولیاء ج ٢.
 ٤٩٩ - ص ٦٧٥ شرح التعرف لمذهب التصوف ج ١.
 ٥٠٠ - ص ٣٤ تذكرة الاولیاء ج ٢.
 ٥٠١ - ص ١٣١١ شرح التعرف لمذهب التصوف ج ١.
 ٥٠٢ - ص ٢٣٢ جواهر الاسرار و زواهر الانوار ج ١.
 ٥٠٣ - ص ١٢ تذكرة الاولیاء ج ٢.
 ٥٠٤ - ص ٢٣ تذكرة الاولیاء ج ٢.
 ٥٠٥ - ص ٢٧١ حلیة الاولیاء ج ١٠.
 ٥٠٦ - ص ٩٢ کتاب اللمع فی التصوف.
 ٥٠٧ - ص ٢٩٤ کتاب اللمع فی التصوف.
 ٥٠٨ - ص ٩٩ ترجمه رساله قشیریه.
 ٥٠٩ - ص ١٩١ اواراد الاحباب ج ٢. باخزری.
 ٥١٠ - ص ٣٩٨ طبقات الصوفیه انصاری. ٥١٠ - ص ٥٣٢ کشف المحجوب هجویری.
 ٥١١ - ص ١٨٦ کتاب اللمع فی التصوف.
 ٥١٢ - ص ٢٧٣ کتاب اللمع فی التصوف.
 ٥١٣ - ص ٦٥٢ ترجمه احیاء علوم الدین ج ٢.
 ٥١٤ - ص ١٩١ مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.
 ٥١٥ - ص ٦٠٢ ترجمه رساله قشیریه.
 ٥١٦ - ص ١٨٨ مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.
 ٥١٧ - ص ٣٠٢ روضات الجنان و جنات الجنان.
 ٥١٨ - ص ١٩٠ - ١٨٩ مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.
 ٥١٩ - ص ٦٠٠ ترجمه رساله قشیریه.
 ٥٢٠ - ص ٣٢ تذكرة الاولیاء ج ٢.

- ۵۲۱- ص ۳۹۲ تاریخ تصوف در اسلام ج ۲ دکتر غنی و ص ۳۱۴ تصوف در اسلام - کیانی نژاد و ص ۲۴۰ سلطان طریقت پورجوادی.
- ۵۲۲- ص ۵۳۳ ترجمه رساله قشیریه.
- ۵۲۳- ص ۳۵۷ ترجمه رساله قشیریه.
- ۵۲۴- ص ۳۱ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۵۲۵- ص ۳۱ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۵۲۶- ص ۲۶۵ طبقات الشافعية الكبرى ج ۲.
- ۵۲۷- ص ۱۰۳ رساله قشیریه.
- ۵۲۸- ص ۲۶۴ همبستگی میان تصوف و تشیع -
- ۵۲۹- ص ۱۸۱۶ شرح التعرف لمذهب التصوف ج ۴.
- ۵۳۰- ص ۵۸۶ احیاء علوم الدین ج ۲.
- ۵۳۱- ص ۹۲ عوارف المعارف.
- ۵۳۲- ص ۶۰۱ ترجمه رساله قشیریه.
- ۵۳۳- ص ۱۳۷ تبصرة العوام...
- ۵۳۴- ص ۱۸۵ - ۱۴۱ اوراد الاحیاء ج ۲.
- ۵۳۵- ص ۳۵۳ آداب المریدین ترجمه...
- ۵۳۶- ص ۱۳۹ آداب المریدین ترجمه...
- ۵۳۷- ص ۱۴۱ اوراد الاحیاء ج ۲.
- ۵۳۸- ص ۱۲۳ کاشف الاسرار - نورالدین عبدالرحمن اسفراینی - به اهتمام هرمان لندلت - تهران - ۱۳۵۸.
- ۵۳۹- ص ۱۳۶ اوراد الاحیاء ج ۲.
- ۵۴۰- ص ۱۳۶ آداب المریدین.
- ۵۴۱- ص ۴۷۴ مفاتیح الغیب.
- ۵۴۲- ص ۲۶ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۵۴۳- ص ۱۸ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۵۴۴- ص ۸۳۵ شرح التعرف لمذهب التصوف ج ۲.
- ۵۴۵- ص ۱۹۴ جواهر الاسرار و زواهر الانوار ج ۱.
- ۵۴۶- ص ۵۲۹ مفاتیح الغیب.
- ۵۴۷- ص ۸۵ مصباح الهدایة.
- ۵۴۸- ص ۲۴ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۵۴۹- ص ۲۴ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۵۵۰- ص ۲۴ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۵۵۱- ص ۲۷۵ - ۲۷۴ حلیة الاولیاء ج ۱۰.
- ۵۵۲- ص ۲۵۸ مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.
- ۵۵۳- ص ۱۷ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۵۵۴- ص ۲۲۸ - ۲۲۶ ترجمه رساله قشیریه.
- ۵۵۵- ص ۱۰۶ چهل مجلس - علاءالدوله سمنانی - به اهتمام عبدالرفیع حقیقت.
- ۵۵۶- ص ۲۶۵ اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابوسعید ابی الخیر.

- ۵۵۷- ص ۲۷۵ حلیۃ الاولیاء ج ۱۰.
- ۵۵۸- ص ۱۰۳ کتاب اللمع فی التصوف.
- ۵۵۹- ص ۱۵ عوارف المعارف.
- ۵۶۰- ص ۲۴۳ تاریخ بغداد ج ۷.
- ۵۶۱- ص ۳۲۹ مقامات شمس تبریزی - به اهتمام احمد خوشنویس...
- ۵۶۲- ص ۲۵۵ حلیۃ الاولیاء ج ۱۰.
- ۵۶۳- ص ۲۴۳ تاریخ بغداد ج ۷.
- ۵۶۴- ص ۱۷۸ دایرة المعارف فرید وجدی.
- ۵۶۵- ص ۲۷۳ طبقات الشافعیۃ الکبری ج ۲۰.
- ۵۶۶- ص ۲۲۳ شذرات الذهب ج ۲.
- ۵۶۷- ص ۲۳ تذکرۃ الاولیاء ج ۲.
- ۵۶۸- ص ۱۵۶ کتاب اللمع فی التصوف.
- ۵۶۹- ص ۳۹۱ کشف المحجوب هجویری.
- ۵۷۰- ص ۲۴۵ تاریخ بغداد ج ۷.
- ۵۷۱- ص ۳۲ عوارف المعارف ترجمه.
- ۵۷۲- ص ۵۴۶ ترجمۃ رسالۃ قشیریہ.
- ۵۷۳- ص ۹ تذکرۃ الاولیاء ج ۲.
- ۵۷۴- ص ۲۷۸ حلیۃ الاولیاء ج ۱۰.
- ۵۷۵- ص ۶۶۴ کشف الاسرار و عدۃ الابرار - ج ۳.
- ۵۷۶- ص ۱ برهان المساکین.
- ۵۷۷- ص ۱۶ تصوّف و مکتب صوفی در اسلام و عرفان - محمد حسین کیاوند - انتشارات عطّار - تهران ۱۳۶۶.
- ۵۷۸- ص ۷۱۶ ترجمۃ رسالۃ قشیریہ.
- ۵۷۹- ص ۷۱۶ کشف الاسرار و عدۃ الابرار ج ۸.
- ۵۸۰- ص ۲۸۰ تذکرۃ الاولیاء ج ۲.
- ۵۸۱- ص ۴۰ و ۷۸ و ۱۱۴ طبقات الصوفیہ - انصاری.
- ۵۸۲- ص ۴۱ ترجمۃ رسالۃ قشیریہ.
- ۵۸۳- ص ۴۶ قدسیہ - کلمات بهاء الدین نقشبند - بهمت احمد طاهری عراقی - ۱۳۵۴ - ظهوری.
- ۵۸۴- ص ۹ - ۸ تذکرۃ الاولیاء ج ۲.
- ۵۸۵- ص ۱۵۲ کتاب اللمع فی التصوف.
- ۵۸۶- ص ۳۰۳ مصباح الهدایۃ و مفتاح الکفایۃ.
- ۵۸۷- ص ۲۰۱ کتاب اللمع فی التصوف.
- ۵۸۸- ص ۲۰۴ کتاب اللمع فی التصوف.
- ۵۸۹- ص ۲۳۴ مصباح الهدایۃ و مفتاح الکفایۃ.
- ۵۹۰- ص ۱۰ تذکرۃ الاولیاء ج ۲.
- ۵۹۱- ص ۱۷۶ شرح التعرف لمذهب التصوف ج ۴.
- ۵۹۲- ص ۲۵۷ حلیۃ الاولیاء ج ۱.
- ۵۹۳- ص ۲۴۸ تاریخ بغداد ج ۷.

- ۵۹۴- ص ۲۶۷ طبقات الشافعية الكبرى سبکی - ج ۲.
- ۵۹۵- ص ۲۳۹ صفة الصفوة ابن الجوزی ج ۲.
- ۵۹۶- ص ۴۳۳ ریحانة الادب ج ۱.
- ۵۹۷- ص ۹۲ مکاتیب فارسی غزالی -
- ۵۹۸- ص ۱۰ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۵۹۹- ص ۴۱۳ کشف المحجوب هجویری.
- ۶۰۰- ص ۳۳۶ مصباح الهدایة و مفتاح الکفاية.
- ۶۰۱- ص ۱۰ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۶۰۲- ص ۹۴ آداب المریدین ترجمه.
- ۶۰۳- ص ۱۸۰ رسایل شاه نعمت الله ولی ج ۱.
- ۶۰۴- ص ۲۸۱ - ۲۸۲ حلیة الاولیاء ج ۱۰.
- ۶۰۵- ص ۲۴۱ - ۲۴۲ تاریخ بغداد ج ۷.
- ۶۰۶- ص ۲۶۸ طبقات الشافعية الكبرى ج ۲ سبکی.
- ۶۰۷- ص ۲۳۹ صفة الصفوة ج ۲ ابن الجوزی.
- ۶۰۸- ص ۱۱ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۶۰۹- ص ۲۲۳ - ۲۲۴ شذرات الذهب ج ۲.
- ۶۱۰- ص ۵۹ کشف الاسرار و عدة الابرار ج ۱.
- ۶۱۱- ص ۱۷۷ دائرة المعارف فريد وجدی.
- ۶۱۲- ص ۱۶۴۲ شرح التعرف لمذهب التصوف ج ۴.
- ۶۱۳- ص ۲۷۹ تعليقات حديقه سنایی - مدرس رضوی - نشر علمی.
- ۶۱۴- تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۶۱۵- ص ۳۷۶ احیاء علوم الدین ترجمه ج ۲.
- ۶۱۶- ص ۳۱ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۶۱۷- ص ۲۱۵ کشف الاسرار و عدة الابرار ج ۱۰.
- ۶۱۸- ص ۱۹۴ امثال قرآن - علی اصغر حکمت.
- ۶۱۹- ص ۵۱۲ کشف المحجوب هجویری.
- ۶۲۰- ص ۳۴۱ کشف الاسرار ج ۱۰.
- ۶۲۱- ص ۲۵۴ کشف الابرار و عدة الابرار ج ۴.
- ۶۲۲- ص ۵۵۵ کشف الاسرار و عدة الابرار ج ۳.
- ۶۲۳- ص ۱۱۵ کتاب اللّمع فی التصوف.
- ۶۲۴- ص ۱۱۵ کتاب اللّمع فی التصوف.
- ۶۲۵- ص ۴۷ اوراد الاحباب ج ۲ - باخرزی.
- ۶۲۶- ص ۱۶۵ مشرب الارواح - روزبهان بقلی.
- ۶۲۷- ص ۵۰ کشف الاسرار و عدة الابرار ج ۵.
- ۶۲۸- ص ۲۰ ترجمه رساله قشیریه.
- ۶۲۹- ص ۱۷ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۶۳۰- ص ۱۶۷ طبقات الصوفیة انصاری.
- ۶۳۱- ص ۱۸۷ کتاب اللّمع و التصوف.

- ٦٣٢- ص ٦٥٦ ترجمه احیاء العلوم الدین ج ٢.
 ٦٣٣- ص ١٦٩ طبقات الصوفیة انصاری.
 ٦٣٤- ص ٤٦٠ ترجمه رساله قشیریہ.
 ٦٣٥- ص ٤٦٠ ترجمه رساله قشیریہ.
 ٦٣٦- ص ٢٤٣ تاریخ بغداد خطیب بغدادی ج ٧.
 ٦٣٧- ص ٧٢٨ تاریخ بغداد ج ٧.
 ٦٣٨- ص ١٩٦ کشف الاسرار و عدة الابرار ج ٧.
 ٦٣٩- ص ١٦٣ طبقات الصوفیہ انصاری.
 ٦٤٠- ص ٢٥٧ حلیۃ الاولیاء ج ١٠.
 ٦٤١- ص ٢٦١ طبقات الشافعیۃ الکبری ج ٢.
 ٦٤٢- ص ٢٣٥ صفة الصفوة ج ٢.
 ٦٤٣- ص ٢٤٢ تاریخ بغداد ج ٧.
 ٦٤٤- ص ١٠٥ - ١٠٦ المنتظم فی تاریخ الملوک والامم ج ٦ - ابن الجوزی - حیدرآباد دکن ١٣٥٨.
 ٦٤٥- ص ٢٥ تذکرۃ الاولیاء ج ١٠.
 ٦٤٦- ص ٢٦١ - ٢٦٢ حلیۃ الاولیاء ج ١٠.
 ٦٤٧- ص ٢٦٣ حلیۃ الاولیاء ج ١٠.
 ٦٤٨- ص ٢٦٩ حلیۃ الاولیاء ج ١٠.
 ٦٤٩- ص ٢٧٧ حلیۃ الاولیاء ج ١٠.
 ٦٥٠- ص ٢٦٩ طبقات الشافعیۃ الکبری ج ٢.
 ٦٥١- ص ٣٣ تذکرۃ الاولیاء ج ٢.
 ٦٥٢- ص ٥٨ ترجمه رساله قشیریہ.
 ٦٥٣- ص ٢٨ تذکرۃ الاولیاء ج ٢.
 ٦٥٤- ص ٥٤٩ ترجمه رساله قشیریہ.
 ٦٥٥- ص ٥٥٠ ترجمه رساله قشیریہ.
 ٦٥٦- ص ٢٨ تذکرۃ الاولیاء ج ٢.
 ٦٥٧- ص ٣٧ کتاب اللمع.
 ٦٥٨- ص ٣٧ کتاب اللمع.
 ٦٥٩- ص ٥٦١ طبقات الصوفیہ انصاری.
 ٦٦٠- ص ٢٨ تذکرۃ الاولیاء ج ٢.
 ٦٦١- ص ٢٨ تذکرۃ الاولیاء ج ٢.
 ٦٦٢- ص ٣١٨ طبقات الشافعیۃ الکبری ج ٢.
 ٦٦٣- ص ٢١٠ العروة لاهل الخلوة و الجلوة.
 ٦٦٤- ص ٦٣١ ترجمه رساله قشیریہ.
 ٦٦٥- ص ١٥٥ مشرب الارواح.
 ٦٦٦- ص ٣٦٩ کتاب اللمع فی التصوف.
 ٦٦٧- ص ٢٦٣ - ٢٦٢ حلیۃ الاولیاء ج ١٠.
 ٦٦٨- ص ١٥٨ روزبهان نامہ.
 ٦٦٩- ص ٢٦٧ کتاب اللمع فی التصوف.
 ٦٦٨- ص ٥٤ رساله سپہسالار - به اهتمام سعید نفیسی.

- ۶۷۰- ص ۲۳۹ کشف الاسرار و عدة الابراج ج ۱.
 ۶۷۱- ص ۴۸۴ کشف الاسرار و عدة الابراج ج ۲.
 ۶۷۲- ص ۶۹۵ شرح التعرف لمذهب التصوف ج ۲.
 ۶۷۳- ص ۲۵ تذكرة الاولیاء ج ۲.
 ۶۷۴- ص ۲۵۵ کشف الاسرار و عدة الابراج ج ۶.
 ۶۷۵- ص ۲۵ تذكرة الاولیاء ج ۲.
 ۶۷۶- ص ۲۴۵ تاریخ بغداد ج ۷.
 ۶۷۷- ص ۲۶۳ طبقات الشافعية الكبرى ج ۲.
 ۶۷۸- ص ۲۳۷ صفة الصفوة ج ۲.
 ۶۷۹- ص ۱۱ تذكرة الاولیاء ج ۲.
 ۶۸۰- ص ۲۶۳ حلیة الاولیاء ج ۱۰.
 ۶۸۱- ص ۴۴۸ قوت القلوب ج ۱.
 ۶۸۲- ص ۲۶۳ حلیة الاولیاء ج ۱۰.
 ۶۸۳- ص ۴۲۸ مصباح الهدایة و مفتاح الکفاية.
 ۶۸۴- ص ۳۱۱ روزبهان نامه.
 ۶۸۵- ص ۳۳ تذكرة الاولیاء ج ۲.
 ۶۸۶- ص ۸۲ ترجمه آداب المریدین.
 ۶۸۷- ص ۵۷ اوراد الاحباب ج ۲.
 ۶۸۸- ص ۱۳ مرصاد العباد من المبدأ الى المآب نجم رازی - باهتمام دکتر محمد امین ریاحی - چاپ ۲ - انتشارات علمی فرهنگی.
 ۶۸۹- ص ۳۱۴ ترجمه رساله قشیریه.
 ۶۹۰- ص ۱۷۴ آداب المریدین ترجمه.
 ۶۹۱- ص ۲۷۱ اوراد الاحباب ج ۲.
 ۶۹۲- ص ۲۹ جواهر الاسرار و زواهر الانوار ج ۱.
 ۶۹۳- ص ۱۶۵ روزبهان نامه.
 ۶۹۴- ص ۲۶۵ طبقات الشافعية الكبرى ج ۲.
 ۶۹۵- ص ۴۶۳ کشف الاسرار و عدة الابراج ج ۴.
 ۶۹۶- ص ۲۹ بهارستان جامی... به اهتمام - توفیق سبحانی...
 ۶۹۷- ص ۲ طرایق الحقائق ج ۱.
 ۶۹۸- ص ۲۰۵-۲۰۶ کتاب اللمع فی التصوف.
 ۶۹۹- ص ۴ تذكرة الاولیاء ج ۱.
 ۷۰۰- ص ۳۵ بحر در کوزه - عبدالحسین زرین کوب - انتشارات علمی - ۱۳۶۶.
 ۷۰۱- ص ۹۶ آداب المریدین ترجمه.
 ۷۰۲- ص ۱۰۱ اوراد الاحباب ج ۲.
 ۷۰۳- ص ۱۳۸ العروة لاهل الخلوة و الجلوة.

فصل دوم

ادعیه، ذکر و مناجات‌ها

الف - گفته‌های مربوط به مناجات:

۱ - میبیدی در تفسیر خود آورده است: «(قال الجنید) حقيقة الذكر الفناء بالمذكور عن الذكر كذلك قال الله تعالى و اذكر ربك اذا نسيت.»^(۱) و عطار ترجمه نموده است: «حقیقت ذکر فانی شدن ذا کر است در ذکر و ذکر در مشاهده مذکور»^(۲) - عده‌ای دیگر نیز همین را آورده‌اند.^(۳)

۲ - در حلیه الاولیاء نقل است: «العبادة على العارفين احسن من التيجان على رؤس الملوك»^(۴)

۳ - شبلی روزی در خدمت جنید گفت الله جنید گفت آنچه می‌گویی ذکر زبانست یا ذکر جان؟ اگر ذکر جان است زبان خود تابع آن است ورنه که مجرد زبانست این آسان کاری است ابلیس همان می‌گوید که تو می‌گویی تو بر وی چه فضل داری این بارگاه عامست ببارگاه عام هم دوست فرود آید هم دشمن هم آشنا هم بیگانه، مردی باید که به بساط ملوک در درون پرده جای یابد ورنه ببارگاه عام هر کسی و هر خسی

رسد»^(۵).

۴- در اللمع آمده است: «قال الجنید لقد فاز قوم ذلّهم ولیهم علی مختصر الطريق فاوقفهم علی محبّة المناجاة و لوّح لهم علی فهم الدعوة الی المسارعة بالمناسبة الی فهم الخطاب اذ یقول جل و عزّ و سارعوا الی مغفرة من ربکم فنهضت العقول مستحیة بحسن التوجّه لاقامة ما به یحظّون عنده»^(۶).

۵- «جنید بغدادی در مسیر خود بمردی رسید که لبانش در حرکت بود پرسید ای مرد چه می‌گویی و به چه کاری اشتغال داری گفت به ذکر خدا مشغولم جنید گفت بدیهی است ذکر خدا ترا از دیدار مذکور باز داشته»^(۷).

ب- برخی از مناجات‌ها:

۶- «بعزة تو که اگر میان من و خدمت تو دریائی از آتش بود و راه بر آنجا باشد من درآیم از غایت اشتیاق که بحضرة تو دارم»^(۸).

۷- دُعَاءُ لِلجَنیدِ رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى: اَللهی و سیدی و مولای من احسنُ منک حکماً لمن ايقن بک و من اوسعُ منک رَحْمَةً لمن اتّفاک و قصدک و من اسرعُ منک ناطقاً و رَافَةً لمن ارادک و اقبل علی طاعتک فکلّهم فی نعمایک یتقلبون و لک بفضلک علیهم یعبدون سرت همومهم بک الیک و انفرادت ارادتهم لدیک و اقبلک بک علیک و فنیت حظوظهم من دونک و اجتمعت لک و حدک فهم الیک فی اللیل و النهار متوجهون و علیک فی کلّ الاحوال مقبلون و لک علی الاحوال موثرون فانما اسئلک اَللهی و سیدی و مولایی ان تَکون لی بفضلک کالیا کافیا عاصماً راحماً فانی الیک لاج و بک مستغیث و الیک راغب و منک راهب و علیک فی امور الدنیا و الآخرة متوکّل لاله الا انت سبحانک انی کنت من الظالمین»^(۹).

۸- دُعَاءُ لِلجَنیدِ رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى علیه مستخرج من کتاب المناجاة اَللهم انی اسئلک یا خیر السامعین و بجدک و مجدک یا اکرم الاکرمین و بکرمک و فضلک یا اَسْمَحَ السامحین و باحسانک و رافتک یا خیر الْمُعْطِین اسئلک سؤال خاضع خاشع متذلّل متواضع ضارع اشتدّت الیک فاقته و انزل بک علی قدر الضرورة حاجته و عظمت فیما عندک رغبته و علِمَ ان لایکون شیئی الا بمشیتک و لایشفع شافع الیک الا من بعداذنک فکم من قبیح قدسترته و کم من بلاء صرفته و کم من عثرة قد اقلتها و کم من زلّة

قد سهلت بها و کم من مکروه قد رفعتہ و کم من ثناء قد نشرته اسئلك يا سامع اصوات المستغيثين عالم خفي اضمار الصامتين و مطلع في الخلوات على افعال المتحركين و ناظر الى مادق و جل من آثار الساعين اسئلك ان لا تحجب بسؤ فعلي عنك صوتي و لا تفضحني بخفي ما اطلعت عليه من سري و لا تعاجلني العقوبة على ما علمته من خلواتي و كن بي في كل الاحوال رافقاً و علي في كل الاحوال عاطفاً الهی و سیدی و سندی انا بک عائد لاند مستغيث مستجير من تكاثف مخاوف علل سري و من لزوم ذلك ضميري و قلبي حتى يكاد ذلك ان يملأ صدري و يوقف على الانبساط الى ذكرك عقلي و لساني و يمنع من الحركة في الخدمة جسمي فانا في حبس ما يعارضني من ذلك من النقص و التقصير اسئلك ان تخرج ذلك عن ذكري و تمنعه من قلبي و اجعل اوقاتي من الليل و النهار بذكرك معمورة و بخدمتك و عبادتك موصولة حتى يكون الورد و وروداً واحداً و الحال حالاً واحداً لاسامة فيه و لافتور و لا ملل و لا تقصير حتى اسرع به اليك في حين المبادرة و اسرح بذلك اليك في ميادين المسابقة و ارزقني من طعم ذلك اللذايذ السايغة يا اكرم الاكرمين»^(۱۰)

۹- سمعت علي بن هارون بن محمد قال سمعت الجعيد بن محمد يدعو بهذا الدعاء فجاءه رجل فشكا اليه الضيق فعلمه و قال قل اللهم اني اسئلك منك ما هولك و استعيذك من كل امر يسخطك اللهم اني اسألك من صفاء الصفاء صفاء انال به منك شرف العطاء اللهم و لا تشغلني شغل من شغله عنك ما اراد منك الا ان يكون لك اللهم اجعلني ممن يذكرك ذكر من لا يريد بذاكره منك الا ما هولك اللهم اجعل غاية قصدي اليك ما اطلبه منك اللهم املاء قلبي بك فرحاو لساني لك ذاكراً و جوارحی فيما يرضيك شغلاً اللهم امح عن قلبي كل ذكر الا ذكرک و كل حب الا حبک و كل ود الا ودک و كل اجلال الا اجلالك و كل تعظيم الا تعظيمک و كل رجا الا اجلالك و كل خوف الا منك و كل رغبة الا اليك و كل رهبة الا لك و كل سؤال الا منك اللهم اجعلني ممن لك يعطى و لك يمنع و بك يستعين و اليك يلجاء و بك يتعزز و لك يصير و بحلمک يرى اللهم اجعلني ممن يقصد اليك قصد من لا رجوع له الا اليك اللهم اجعل رضائي بحلمک فيما ابتليتني في كل وقت متصلاً غير منفصل و اجعل صبري لك على طاعتک صبر من ليس له عن الصبر صبر الا القيام بالصبر و اجعل تصبري عما يسخطک فيما نهيتني عنه تصبر من استغنى عن الصبر بقوة العصمة

منك اللهم واجعلني ممن يستعين بك استعانة من استغنى بقوتك عن جميع خلقك اللهم واجعلني ممن يلجا اليك لجا من لا ملجأ له الا اليك واجعلني ممن يتعزى بقرائك و يصبر قضائك ابدأ ما ابقتيني اللهم و كل سؤال سألته فعن امر منك لي بالسؤال فاجعل سؤالي لك سؤال محابك و لا تجعلني ممن يعتمد بسؤاله مواضع الحظوظ بل رسأل القيام بواجب حقك»^(١١)

١٠ - سمعت الجنيد بن محمد يقول و هو يدعو بهذا الدعاء: الحمد لله الهى حمداً كاحصاء علمك حمداً يرقى اليك على الالسنه الطاهرة مبرأ من زيغ و تهمة و معرى من العاهات و الشبهات قائماً فى عين صحبتك بحنين صدق اخلاصه، ليكون نور وجهك العظيم غاية و قدس عظمتك نهاية لا يستقر الا عند مرضاتك خالصاً بوفاء ارادتك نصب ارادتك حتى يكون لمحامدك سائناً قائداً الهى ليس فى افق سمواتك و لا فى قرار ارضك فى فسحات اقاليمها من يحب ان يحمد غيرك اذ انت منشئ المنشآت لا تعرف شيئاً الا منك و كيف لا تعرفك الاشياء و لم يقر الخلق الا لك و بدؤه منك و امره اليك و علانية و سره محصى فى ارادتك فانت المعطى و المانع و قضاؤك الضار و النافع و حلمك يمهل خلقك و قضاؤك يمحو ماتشا من قدرك تحدث ما شئت ان تحدثه و تستأثر بما شئت ان تستأثره و تخلق ما انت مستغن عن صنعه و تصنع ما يبهر العقول من حسن حكمته لا تسأل عما تفعل لك الحجة فيما تفعل و عندك ازمة مقادير البشر و تصاريف الدهور و غوامض سرّ النشور و منك فهم معرفة الاشخاص الناطقة بتفريدك لا يغيب عنك ما فى اكنة سرائر الملحين و لا يتوارى عن علمك اكتساب خواطر المبطلين و لا يهيم فى قضائك الا الجاهلون و لا يغفل من ذكرك و شكرك الا الغافلون و لا تحتجب عنك وساوس الصدور و لا وهم الهواجس و لا ارادة الهمم و لا عيون الهمم التى تخرج بصائر القلوب الهى فكيف انظر، ان نظرت الا الى رحمتك و ان غضضت فعلى نعمك فمن فضلك جعلت حكمك يحتمل على عطفك و من فضلك جعلت نعمك تعم جميع خلقك فهب لى من لدنك ما لا يملك غيرك مما تعلمه يا وهاب يا فعال لما يريد واجعلني من خاصة اوليائك يا خير مدعو و اكرم راحم انك انت على كل شىء قدير»^(١٢)

١١ - كان الجنيد ابن محمد يدعو هذا الدعاء على ممر الايام الحمد لله حمداً دائماً كثيراً طيباً مباركاً موفوراً لا انقطاع له و لا زوال و لا نفاذه و لا فناء كما ينبغي لكريم

وجهک و عزّ جلالک و کما انت اهل الحمد فی عظیم ربوبیتک و کبریایک و لک من کلّ تسبیح و تقدیس و تمجید و تهلیل و تحمید و تعظیم و من کل قول حسن زاک جمیل ترضاه مثل ذلك اللهم صلّی علی عبدک المصطفی المنتخب المختار المبارک سیدنا و مولانا محمد صلی الله علیه و سلم و علی اشیاعه و اتباعه و انصاره و اخوانه من النبیین و صل اللهم علی اهل طاعتک اجمعین من اهل السموات و الارضین و صل علی جبریل و میکائیل و اسرافیل و عزرائیل و رضوان و مالک، اللهم وصل علی الکرویین و الروحانیین و المقربیین و السیاحین و الحفظة و السفرة و الحملة و صل علی ملائکتک و اهل السموات و اهل الارضین و حیث احاط بهم علمک فی جمیع اقطارک کلّها صلاة ترضاها و تحبها و کما هم لذلك کله اهل و اسالک اللهم بجدک و مجدک و بذلک و فضلک و طولک و بَرَک و احسانک و معروفک و کرمک و بما استقل به العرش من عظم ربوبیتک اسالک یا جواد یا کریم مغفرة کل ما احاط به علمک من ذنوبنا و التجاوز عن کل ما کان منا واد اللهم مظلّمنا و قم و باودنا فی تبعاتنا جوداً منك و مجدّاً بذلاً منك و طولاً و بدلاً قبیح ما کان من احسنایا من یمحو ما یشاء یشیت و عنده ام الكتاب انت کذلک لا کذلک غیرک اعصمنا فیما بقی ان الاعمار الی منتهی الآجال عصمة دائمة كاملة تامة و کره الینا کل الذی تکره و حبب الینا کل الذی ترضاه و تحبه و استعملنا به علی النحو الذی تحب و ادم ذلک لنا الی ان تتوفانا علیه اکد علی ذلک عزائمنا و اشدّد علیها نیاتنا و اصلح لها سرائرنا و ابعث لها جوارحنا و کن ولی توفیقنا و زیادتنا و کفایتنا. هب لنا اللهم هیبتک و اجلالک و تعظیمک و مراقبتک و الحیاء منك و حسن الجد و المسارعة و المبادرة الی کل قول زکّی حمید ترضاه، و هب لنا اللهم ما وهبت لصفوتک و اولیائک اهل طاعتک من دائم الذکر لک و خالص العمل لوجهک علی اکمله و ادومه و اصفاه و احبّه الیک و اعنا علی العمل بذلک الی منتهی الآجال اللهم و بارک لنا فی الموت اذ انزل بنا اجعله یوم حباء و کرامة و زلفی و سرور و اغتباط و لا تجعله یوم ندم و لا یوم اسی و اوردنا من قبورنا علی سرور و فرح و قرّة عین و اجعلها ریاضاً من ریاض جنتک و بقاعاً من بقاع کرامتک و رافتک و رحمتک تصافیها الحجاج و آمناء فیها من الروعات و اجعلنا آمنین مطمئنین الی یوم تبعثنا یا جامع الناس لیوم لا ریب فیہ لا ریب فی ذلک الیوم عندنا آمنا من روعاته و خلصنا من شدائده و اکشف عنا عظیم کرهه و استقنا من ظمئه و احشرنا فی زمرة محمد صلی الله علیه و سلم

والمصطفى الذي انتخبته و اخترته وجعلته الشافع لاوليائك المقدم على جميع اصفيائك الذي جعلت زمرة آمنة من الروعات اسألك يا من اليه لجؤنا اليه ايا بنا و عليه حسابنا ان تحاسبنا مسيراً لا تقريع فيه ولا تأنيب ولا مناقشة ولا مواجهة عاملنا بجودك و مجدك كرماً و اجعلنا من السرعان المغبوطين واعطنا كتبنا بالايمن و اجزنا الصراط مع السرعان و ثقل موازيننا يوم الوزن و لاتسمعنا لنارجهم حسيساً و لازفيراً و اجرنا منها و من كل ما يقرب اليها من قول و عمل و اجعلنا بجودك و مجدك و كرمك في دار كرامتك و حبورك مع الذين انعمت عليهم من النبيين و الصديقين و الشهداء و الصالحين و حسن اولئك رفيقاً و اجمع بيننا و بين آبائنا و امهاتنا قراباتنا و ذرياتنا في دار قدسك و دار حبورك على افضل حال و اسرها و ضم الينا اخواننا الذين هم على الفتنة و الذين كانوا على ذلك من كل ذكر و انثى بلغهم ما املوه و فوق ما املوه و اعطهم فوق ما طلبوه و اجمع بيننا و بينهم في دار قدسك و دار حبورك على افضل حال و اسرها و عم المومنين و المؤمنات جميعاً برافتك و رحمتك الذين فارقوا الدنيا على توحيدك كن لنا و لهم و ليا كالثأ كافياً و ارحم جفوف اقلامهم و وقوف اعمالهم و ما حل بهم من البلاء و الاحياء منهم تب على مسيئهم و اقبل توبتهم و تجاوز عن المسرف منهم و انصر مظلومهم و اشف مريضهم و تب علينا و عليهم توبة نصوحا ترضاه فانك الجواد بذلك المجيد به القادر عليه و كن اللهم للمجاهدين مهم و ليا و كالثأ و كافياً و ناصراً و انصرهم على عدوهم نصراً عزيزاً و اجعل دائرة السوء على اعدائك و اعدائنا اسفك الله دماءهم و اباح حريمهم و اجعلهم فينا لاخواننا من المؤمنين و اصلح الراعى و الرعية و كل من و لية شيئاً من امور المسلمين صلاحاً باقياً دائماً اللهم اصلحهم في انفسهم و اصلحهم لمن و ليتهم عليهم و هب لهم العطف و الرأفة و الرحمة بهم و ادم ذلك لنا فيهم و لهم في انفسهم اللهم اجمع لنا الكلمة و احقن الدماء و ازل عنا الفتنة و اعدنا من البلاكه تقول ذلك لنا بفضلك من حيث انت به اعلم و عليه اقدر و لاترنا في اهل الاسلام سيفين مختلفين و لا ترنا بينهم خلافاً اجمعهم على طاعتك و على ما يقرب اليك فانك و لى ذلك و اهله اللهم انا نسألك ان تغزنا و لا تذلنا و ترفعنا و لا تضعنا و تكون لنا و لا تكن علينا و تجمع لنا سبيل الامور كلها امور الدنيا الّتى هى بلاغ لنا الى طاعتك و معونة لنا على موافقتك و امور الآخرة الّتى فيها اعظم رغبتنا و عليها معولنا و اليها منقلبنا فان ذلك لا يتم لنا الا بك و لا يصلح لنا الا بتوفيقك اللهم

و هب لنا هیبتک و اجلالک و تعظیمک و ما وهبت لخاصتک من صفوتک من حقیقة العلم و المعرفة بک من علینا بما مننت به علیهم من آیاتک و کراماتک و اجعل ذلک دائماً لنا یا من له ملکوت کل شیء و هو علی کل شیء قدیر اللهم و هب لنا العافیة الكاملة فی الابشار و جمیع الاحوال و فی جمیع الاخوان و الذریات و القرابات و عم بذلک جمیع المؤمنین و المؤمنات اجر علینا من احکامک ارضاهاک و احبها الیک و اعونها علی کل مقرب من قول و عمل یا مسامع الاصوات و یا عالم الخفیات و یا جبار السموات صل علی عبدک المصطفی محمد و علی آل محمد اولاً و آخراً ظاهراً و باطناً و اسمع و استجب و افعل بنا ما انت اهلہ یا اکرم الاکرمین و یا ارحمن الراحمین»^(۱۳).

پاورقی ها و یادداشتها

- ١- ص ٦٨٤ كشف الاسرار و عدة الابراج ج ٥.
- ٢- ص ٣٢ تذكرة الاوليا ج ٢.
- ٣- ص ٥٠٧ شكوه شمس - ترجمه -
- ٤- ص ٢٥٧ حلية الاولياء ج ١٠.
- ٥- ص ٦٣٣ كشف الاسرار و عدة الابراج ج ١٠.
- ٦- ص ٣٣٦-٣٣٥ كتاب اللع في التصوف.
- ٧- ص ١٥ كشكول شيخ بهائي ترجمه مجلد ٢.
- ٨- ص ١٧ تذكرة الاوليا ج ٢.
- ٩- ص ٢٦٣ كتاب اللع في التصوف.
- ١٠- ص ٢٦٠-٢٥٦ كتاب اللع في التصوف.
- ١١- ص ٢٨٢ حلية الاوليا ج ١٠.
- ١٢- ص ٢٨٣ حلية الاوليا ج ١٠.
- ١٣- ص ٢٨٧-٢٨٣ حلية الاوليا ج ١٠.

فصل سوّم

علاقه به شعر

۱ - در شذرات الذهب نقل است: «و قال الجنيد ما انتفعت شیئ انتفاعی عادت سمعتها قیل ما هی، قال مررت بدرب القاطیس سمعت جاریة) تغنی من دار فانصت بها فسمعتها تقول:

اذا قلت اهدی الهجر لی حلل البلی	تقولین لولا الهجر لم یطّب الحبّ
و ان قلت هذا القلب احرقه الهوی	تقولی بنیران الهوی شرف القلب
و ان قلت ما اذنبت قالت مجیته	وجودک ذنب لا یقاس به ذنب

فصعقت و صحت فبینما انا کذلک اذا بصاحب الدار قد خرج و قال ما هذا یا سیدی فقلت له مما سمعت فقال هی هبة منی الیک قلت قد قبلتها و هی حرة لوجه الله تعالی ثم دفعتها لبعض اصحابنا بالرباط فولدت له ولداً نبیلاً و نشأ الجنید احسن نشاء و حج علی قدمیه ثلاثین حجة» و^(۱) و عیناً در ریحانة الادب^(۲) و صاحب دائرة المعارف درج گردیده است^(۳) صورت دیگر این مطلب را هجویری نقل نموده قوله: «جنید گفت که کتب بسیار بر خواندم مرا چندان فایده نبود که اندرین بیت:

«اذا قلت ما اذنبت قالت مجیبة	حیاتک ذنب لا یقاس به ذنب» ^(۴)
که دیگران نیز از او نقل نموده اند ^(۵) .	

۲- در کتاب اللمع اشعاری از جنید نقل شده قوله:

«یا موقدا لنار فی قلبی بقدرته لو شئت اطفیت عن قلبی بک النار
لا عاران مت من خوف و من حذر علی فعالک بی لا عار لاعارا»^(۶)
که بیت اولش را روزبهان بقلی نقل^(۷) کرده و متأخرین^(۸) نیز درج نموده‌اند^(۹) که
می‌توان آن را به نوعی مناجات خواند.

۳- خواجه عبدالله انصاری نقل نموده: «انشدنا الامام للجنید:»

ذکر تک لانی نیستک لمحّة و اهون ما فی الذکر ذکر لسان
فهمت بلا وجد الیک صباة و هام الیک القلب بالطیران
فلما ارانی الوجد انک حاضری رایستک موجوداً بکلّ مکان
فالقیّت موجوداً بغير تذکر و عانیت موجوداً بعین عیان»^(۱۰)
بیت اول این مجموعه را مستملی بخارائی در شرح التّعرف چنین آورده: «باز جنید
بر این بیتی آورد و گفت:

«ذکر تک لا انی نیستک لمحّة و اسیر ما فی الذکر ذکر لسانی»^(۱۱)
که در اصول تصوّف نیز نقل شده است.^(۱۲)

۴- در قوت القلوب نقل شده از قول جنید:

«علم التصوف علم ليس يعرفه الا اخوفطنة بالحق مكفوف
وليس يعرفه من ليس يشهده وكيف يشهد ضوء الشمس مكفوف»^(۱۳)
که صاحب طرایق الحقایق^(۱۴) و برخی دیگر نیز نقل نموده‌اند^(۱۵).

۵- صاحب مصباح الهدایة نقل نموده: «از جنید رحمة الله پرسیدند علی ماذا
تتأسف من اوقاتک جواب داد که علی زمان بسط اورث قبضاً او زمان أنس اورث
وحشة و این بیت بخواند:

قد کان لی مشربٌ یصفو برویتکم فکدّرتہ یدالایام حین صفا»^(۱۶)
که ابن الجوزی^(۱۷) و شبکی نیز نقل نموده‌اند^(۱۸).

۶- در رساله قشیریّه است: «جنید را پرسیدند ازین لفظ این بیت بگفت شعر:
طوارق انوار تلوح اذا بدت فتظهر کتماناً و تُخبر عن جمع»^(۱۹)
که دیگران ازو نقل نموده‌اند.^(۲۰)

۷- در مصباح الهدایة این دو بیت آمده است:

«قد تحقّقك في السّرّ فناجاك لسانی
فاجتمعنا لمعان وافترقنا لمعان
ان یکن غیبک التعظیم عن لحظ عیانی
فلقد صرّك الوحّد من الاحشاء دان»^(۲۱)
و قشیریه نیز ضبط نموده^(۲۲) و در کتاب اللّمع بدون تصریح نام ضبط است^(۲۳).

۸- در رساله قشیریه آمده است. «جنید را پرسیدند از توحید این بگفت:

و غنی لی من قلبی و غنیمت کما غنی
و کنا حیث ما کانوا و کانوا حیث ما کنا»^(۲۴)

که به شکلی دیگر نیز نقل شده: «از جناب جنید سئوال کرده که ما التوحید گفت از مغنی و مطربی شنیدم که این بیت را زمزمه می نمود:

و غنی لی منی قلبی و غنیمت کما غنی و کنا حیثما کانوا و کانوا حیثما کنا»^(۲۵)

۹- در طبقات الشافعیة نقل است: «سمعت الجنید قال حجبتُ علی الوحدة فجاورتُ بمکة فکنت اذا جنّ اللیل دخلت الطواف فاذا بجاریة تطوف و تقول:

ابی الحبّ ان یخفی و کم قد کتمته فاصبح عندی قد اناح و طنّبا
اذا اشتد شوقی هام قلبی بذکره فان رمیتُ قرباً من حبیبی تقرّباً

قال فقلت لها یا جاریة اما تتقین الله فی مثل هذا المكان متکلمین بمثل هذا الکلام؟
فالتفت الی و قالت یا جنید:

لولا التّقی لم ترنی اهجر طیب الوسن ان التّقی شرّ دنی کما تری عن وطنی
افیر من و حدی به فحبّه هیمنی ثم قالت: یا جنید تطوف بالبیّت ام بربّ البیت

فقلت اطوف، بالبیّت فرفعت طرفها الی السماء و قالت سبحانک ما اعظم مشیتک
فی خلقک خلق کالاحجار یطوفون بالاحجار ثم انشأت تقول:

یطوفون بالاحجار یفعون قرّبه الیک و هم اقسی قلوباً من الصّخر
و تا هوا فلم یدروا من التّیه من هم و حلّوا محلّ القرب فی باطن الفکر
فلوا خلصوا فی الودّ غابت صفاتهم و قامت صفات الودّ للحق بالذکر»^(۲۶)
۱۰- در مصباح الهدایة نقل است:

«قد کان یطربنى و حدی فافقدنی عن رؤیة الوجد من فی الوجد موجود
و الوجد یطرب من فی الوجد راحته و الوجد عند حضور الحق مفقود»^(۲۷)

۱۱- در اللّمع آمده است: «حضرت مجلس الجنید رحمة الله فسأله رجل فانشد

نَمَّ علی سِرٍّ وَ خدره النَّفْسُ وَ الدَّمْعُ من مُقَلَّتیه ینبجس

مُدَلَّهَایمَ لَهُ حَرَقٌ انْفاسُهُ بِالْجِنِّ تَحْتَلِسُ
 مُهَذَّبٌ عَارِفٌ لَهُ فُطْنٌ مِنْ نَوْرِ أَنْسِ الْحَبِيبِ يِقْتَبِسُ
 يَا بَابِي الْأَشْعَثُ الْفَرِيبُ فَتَى لَيْسَ لَهُ دُونَ سُؤْلِهِ أَنْسُ
 يَا بَابِي جِسْمُهُ الزَّكِيُّ وَإِنْ كَانَ عَلَيْهِ خُلَيْقٌ دَنْسُ^(٢٨)

١٢ - عطار گوید: و (جنید) این بیت بگفت:

نَوْنُ الْهُوَانِ مِنَ الْهُوَى مَسْرُوقَةٌ وَ صَرِيعُ كُلِّ هَوَى صَرِيعُ هَوَانٍ^(٢٩)
 ١٣ - در مقام خوف، در قوت القلوب نقل است: «و قد كان الجنید رحمة الله
 ينشدهذين البيتين كثيراً:

وَمَنْ بَعْدَ هَذَا مَا تَدَقُّ صِفَاتُهُ وَ مَا كَتَمَهُ اخْطَى لَدَيْهِ وَاعْدَلُ
 إِلَّا أَنْ لِلرَّحْمَنِ سِرًّا مَنِيرُهُ إِلَى أَهْلِهِ فِي السِّرِّ وَ السِّتْرِ أَجْمَلُ^(٣٠)
 ١٤ - در حلیه الاولیاء نقل است: «انشدنی ابوالحسن بن مقسم قال انشدنی علی بن
 الحسن القرشی قال انشدنی الجنید بن محمد

هَلْ مِنْ سَبِيلٍ إِلَى حَبِيبٍ أَوْ قَفْنِي مَوْقِفَ الْعَبِيدِ
 وَاللَّهِ وَاللَّهُ لَوْ بَدَأْنِي بِكُلِّ ضَرْبٍ مِنَ الصَّدُودِ
 مَا كَانَ لِي مِنْ هَوَاهِدٍ وَلَوْ تَقَطَّعَتْ يَا لَوُجُودِ^(٣١)

١٥ - همو نقل نموده: «سمعت ابا الحسن بن مقسم يقول سمعت ابا بكر بن سعيد و
 ابا بكر ختن الجنید يقولان سمعنا الجنید يقول: الورع في الكلام اشد منه في الاكتساب
 ابوالحسن بن مقسم قال انشدني ابوبكر ختن الجنید قال انشدني الجنید بن محمد:
 تَحْمِلُ عَظِيمَ الْجَرَمِ لِمَنْ تَحَبَّهُ وَ أَنْ كُنْتَ مَظْلُومًا فَقُلْ أَنَا ظَالِمٌ
 قَالَ وَ انْشَدَنِي:

أَنَسَ أَمْنَاهُمْ فَنَمَوْا حَدِيثَنَا فَلَمَّا كَتَمْنَا اسْرَعْنَاهُمْ تَقُولُوا
 وَلَمْ يَحْفَظُوا الْوَدَّ الَّذِي كَانَتْ بَيْنَنَا وَلَا حِينَ هَمُّوا بِالْقَطِيعَةِ أَجْمَلُوا^(٣٢)

١٦ - قال جعفر و قال ابوالعباس بن مسروق مررت الجنید في بعض دروب البغداد
 وَ إِذَا مُغْنٍ يَغْنَى:

مَنَازِلُ كُنْتَ تَهَوَّاهَا وَ تَأَلَّفَهَا أَيَّامُ أَنْتَ عَلَى الْأَيَّامِ مَنْصُورٌ
 فَبَكَى الْجَنِيدُ بَكَاءً شَدِيدًا ثُمَّ قَالَ يَا أَبَا الْعَبَّاسِ مَا أَطِيبَ مَنَازِلَ الْآلِفَةِ وَالْأَنْسِ وَ
 أَوْحَشَ مَقَامَاتِ الْمَخَالَفَاتِ لَا أَزِلُ أَحْنَى إِلَى بَدْوٍ أَرَادَتِي وَجْدَةً سَمِيعِي^(٣٣)

١٧ - سُبُكِي آورده: «كان الجنید باب ليلة العيد في موضع غير الموضع الذي كان

يعتاده في البرية فلما ان صار وقت السحر اذا شباب ملتف في عباءة وهو يبكي ويقول:

بحرمة غربتي كم ذا الصدود الا تعطف عليّ الاتجود
سرور العبد قد عمّ النواحي و ضرّى في ازدياد لا ينيد
فان كنت اقدرت خلال سؤ فعذرى في الهوى ان لا اعود^(۳۴)

۱۸- در کتاب اللمع نقل است از قول جنید:

يا معرى اسفأ يا ملتفى شغفأ لو شئت انزلت تعذبي بمقدار
حاشاك من استغاثاتي فكيف و قد اوليتني نعماً طاحت باذكار^(۳۵)

۱۹- در حلیه الاولیاء نیز چنین نقل است: «قال سمعت الجنید بن محمد يقول كنت يوماً عند السرى بن المغلس بن الحسين و هو متزر بمثزر و كنا خالين فنظرت الى جسده كان جسد سقيم دنف مضنى و اجهد ما يكون فقال انظر الى جسدى هذا فلوشت ان اقول ان ما بى هذا من المحبة كان كما اقول كان وجهه يصفر ثم اشرب حمرة حتى تورد ثم اعتل فدخلت عليه و عوده فقلت له كيف تجدك فقال...

كيف اشكو ما بى الى طيبي والذى اصابنى من طيبي

فاخذت المروحة اروحه فقال كيف يجد روح المروحة من جوفه يحترف من داخل ثم انشأ يقول:

القلب محترق و الدمع مستبق والكرب مجتمع و الصبر مفترق
كيف القرار على من لاقرار له مما جناه الهوى و الشوق و القلق
يارب ان كان شئى فيه لى فرج فامنن على به مادام لى رفق^(۳۶)

۲۰- «جنید گوید علم توحید از یافتن او جداست و اندرین معنی گفته اند:

وجودى ان اغيب عن الوجود بما يبدو على من الشهود^(۳۷)

پاورقی‌ها و یادداشت‌ها

- ۱- ص ۲۲۸-۲۲۳ شذرات الذهب ج ۲.
- ۲- ص ۴۳۳ ریحانة الادب ج ۱.
- ۳- ص ۱۷۷ دایرة المعارف - فرید و جدی
- ۴- ص ۳۸۲ کشف المحجوب هجویری.
- ۵- ص ۴۷ حاشیه - شناخت عرفان و عارفان ایرانی - علی اصغر حلبی.
- ۶- ص ۲۴۷ کتاب اللّمع فی التصوف.
- ۷- ص ۹۱ مشرب الارواح
- ۸- ص ۵۵ تصوّف و ادبیات تصوّف - یوگنی ادواردوویچ برتلس - ترجمه سیروس ایزدی.
- ۹- ص ۳۵۶ سیر عرفان در اسلام - زین الدین کیائی نژاد
- ۱۰- ص ۵۴-۵۳ طبقات الصوفیه - انصاری.
- ۱۱- ص ۱۳۳۰ شرح التعرف لمذهب التصوف ج ۳.
- ۱۲- ص ۶۱۸ اصول تصوّف - اسطخری.
- ۱۳- ص ۳۲۴ قوت القلوب ج ۱.
- ۱۴- ص ۱۰۰ طرایق الحقائق ج ۱.
- ۱۵- ص ۸۲۱ سیر عرفان در اسلام - کیائی نژاد -
- ۱۶- ص ۴۲۵ مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.
- ۱۷- ص ۲۳۸ صفة الصّفة ج ۲.
- ۱۸- ص ۲۷۳ طبقات الشافعیة الکبری ج ۲ سُبکی.
- ۱۹- ص ۹۴ ترجمه رساله قشیریه.
- ۲۰- ص ۵۸۷ اصول تصوّف اسطخری.
- ۲۱- ص ۱۲۸ مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.
- ۲۲- ص ۱۰۶ ترجمه رساله قشیریه.
- ۲۳- ص ۵۶-۵۷ کتاب اللّمع فی التصوف.
- ۲۴- ص ۵۲۱ ترجمه رساله قشیریه.
- ۲۵- ص ۳۸ مقدمه شکوه شمس (مقدمه مزبور تألیف جلال الدین آشتیانی است).
- ۲۶- ص ۲۷۲ طبقات الشافعیة الکبری ج ۲ سُبکی.
- ۲۷- ص ۱۳۴ مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.
- ۲۸- ص ۲۴۸-۲۴۶ اللّمع فی التصوف.
- ۲۹- ص ۱۳ تذکرة الاولیاء ج ۲.
- ۳۰- ص ۱۱۷ قوت القلوب ج ۲ - مکی.
- ۳۱- ص ۲۶۹ حلیة الاولیاء ج ۱۰.
- ۳۲- ص ۲۶۹ حلیة الاولیاء ج ۱۰.

- ۳۳- ص ۲۳۸ صفة الصفوة ج ۲- ابن الجوزی.
- ۳۴- ص ۲۷۱ طبقات الشافعية الكبرى ج ۲ سبکی.
- ۳۵- ص کتاب اللمع فی التصوف.
- ۳۶- ص ۲۷۳ حلیة الاولیاء ج ۱۰.
- ۳۷- ص ۱۰۱ ترجمه رساله قشیریه.

فصل چہارم

نامہ ها

۱ - سمعت ابا الحسن علی بن ہارون بن محمد يقول سمعت الجنید بن محمد يقول و كتب الى بعض اخوانه كتاباً يقول فيه: ان الله جل ثناؤه لا يخلی الارض من اولیائه و لا یعريها من احبائه لیحفظ بهم من جعلهم مسبباً لحفظه و یحفظ بهم من جعلهم سبباً لكونه و انا اسأل المنان بفضلہ و طوله ان یجعلنا و ایاک من الانبا علی سرہ الحافظین لما استحفظوه من جلیل امره تجمیلاً منه لنا باعظم الرتب و اشرافنا بنا علی کل ظاهر و محتجب و قدرايت الله تعالى و تقدست اسماؤه زین بسیط ارضه و فسیح سعة ملکہ باولیائہ و اولی العام به و جعلهم ابهج لامع سطح نوره و عن لقلوب العارفين ظهوره و هم احسن زینة من السماء البهجة بضیاً نجومها و نور شمسها و قمرها اولئك اعلام لمناهج سبیل هدايته و مسالك طرق القاصدين الى طاعته و منار نور علی مدارج الساعين الى موافقته و هم ابین فی منافع الخلیقة اثرأ و اوضح فی دفاع المضار عن البرية خیراً من النجوم التي بها ی ظلمات البرّ و البحر یهتدی و بآثارها عند ملتبس المسالك تقیدی لان دلالات النجوم تكون بها نجاة الاصول و الابدان و دلالات العلماء بها تكون سلامة الاديان شتان ما بین من یفوز بسلامة دینه و بین من یفوز بسلامة دنیاه و بدنه»^(۱)

٢ - سمعت علی بن هارون يقول سمعت الجنید بن محمد يقول و قرأه علينا فی کتاب کتب به الی بعض اخوانه: اعلم رضی الله عنک ان اقرب ما استدعى به قلوب المریدین و نبه به قلوب الغافلین و زجرت عنه نفوس المتخلفین ما صدقته من الاقوال جمیع ما اتبع به من الافعال فهل یحسن یا اخي ان يدعو داع الی امر لا یكون علیه شعاره و لا تظهر منه زینته و آثاره و الا یكون قائله عاملا فيه بالتحقیق و بكل فعل بذلک القول یلیق و انک من دعا الی الزهد و علیه شعار الراغبین و امر بالترك و كان من الاخذین و امر بالجد فی العمل و كان من المتصرین و حث علی الاجتهاد و لم یکن من المجتهدین الاقل قبول المستمعین لقلبه و نفرت قلوبهم لما یرون من فعله و كان حجة لمن جعل التأویل سبباً الی اتباع هواه و سهلاً سبیل من أثر آخرته علی دنياه اسمعت الله تعالی يقول و قد وصف نبیه شعبياً و هو شیخ الانبیاء و عظیم من عظماء الرسل و الاولیاء و هو يقول (و ما ارید ان اخالفکم الی ما انهاکم عنه) و قول الله جل ذكره لمحمد المصطفی صلی الله علیه و سلم (قل ما سألتکم من اجر فهو لکم ان اجری الا علی الله) و امر الله له بالدعاء الیه بقوله عز من قائل (ادع الی سبیل ربک بالحکمة و المؤعدة الحسنة و جاء لهم بالتي هی احسن) فهذه سيرة الانبياء و الرسل و الاولیا و الذی یجب یا اخي علی من فضله الله بالعلم به و المعرفة له ان یعمل فی استتمام واجبات الاحوال و ان یصدق القول منه الفعل بذلک اولاً عند الله و یخطی به من اتبعه آخراً و اعلم یا اخي ان الله ضائن من خلقه اودع قلوبهم المصون من سره و كشف لهم عن عظیم اثرهم به من امره فهم بما استودعهم من ذلک حافظون و بجلیل قدر ما انهم علیه علماء عارفون قد فتح لما اختصهم به من ذلک ازهانهم و قرب من لطیف الفهم عنه لما اراده افهامهم و رفع الی ملکوت عزه همومهم و قرب من المحل الا علی بالادناء الی مکین الایوا بحبهم و افراد بخالص ذكره قلوبهم فهم فی اقرب اماکن الزلفی لیدیه و فی ارفع مواطن المقبلین به علیه اولئک الذین اذا نطقوا فعنه یقولون و اذا سکتوا فبوقار العلم به یصمتون و اذا حکموا فبحکمه لهم یحکمون جعلنا الله یا اخي ممن فضله بالعلم و مکنه بالمعرفة و خصه بالرفعة و استعمله باکمل الطاعة و جمع له خیری الدنیا و الآخرة^(٢)»

٣ - حدثنا ابو الحسن علی بن هارون قال سمعت ابا القاسم الجنید بن محمد يقول و سأله جعفر ما تقول اکرمک الله فی الذکر الخفی ما هو الذی لا تعلمه الحفظة و من این

زاد عمل السرّ على عمل العلانية سبعين ضعفاً فاجابه فقال وفقنا الله و اياكم لارشاد الامور و اقربها اليه و استعملنا و اياكم بأرضى الامور و احبها اليه و ختم لنا و لكم بخيرنا ما الذكر الذي يستأثر الله بعلمه دون غير فهو ما اعتقدته القلوب و طويت عليه الضمائر مما لا تحرك به اللسان و الجوارح و هو مثل الهيبة لله و التعظيم لله و الاجلال و اعتقاد الخوف من الله و ذلك كله فيما بين العبد و ربه لا يعلمه الا من يعلم الغيب و الدليل على ذلك قوله عز و جل (يعلم ما تكن صدورهم و ما يعلنون) و اشباه ذلك و هذا اشياء امتدح الله بها فهي له و حده جل ثناؤه و اما ما تعلمه الحفظه فما و كلت به و هو قوله (ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد) و قوله (كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون) فهذا الذي و كل به الملائكة الحافظون ما لفظ به و بدامن لسانه و ما يعلنون و يفعلون هو ما ظهر به السعي و ما اضمرته القلوب مما لم يظهر على الجوارح و ما تعتقده القلوب فذلك يعلمه جل ثناؤه و كل اعمال القلوب ما عقد لا يجاوز الضمير فهو مثل ذلك و الله اعلم و ما روى في الخبر من فضل عمل السرّ على عمل العلانية و ان عمل السرّ يزيد على عمل العلانية سبعين ضعفاً فذلك و الله اعلم لان من عمل الله عملاً فاسره فقد احب ان ينفروا الله عز و جل بعلم ذلك العمل منه و اذا استغنى بعلم الله و عمله عن علم غيره و اذا استغنى القلب بعلم الله اخلاص العمل فيه و لم يعرج على من دونه ماذا علم جل ذكره بصدق قصد العبد اليه و حده و سقط عن ذكر من دونه اثبت ذلك العمل في اعمال الخالصين الصالحين الموثرين الله على من سواه و جازاه الله بعلمه بصدقه من الثواب سبعين ضعفاً على ما عمل من لا يحمل محله و الله اعلم^(۳)».

۴ - سمعت ابي يقول سمعت احمد بن جعفر يقول سألت ابا القاسم الجنيد بن محمد عن الايمان ما هو؟ فقال الايمان هو و التصديق الايقان و حقيقة العلم بما غاب عن الاعيان لان المخبر لي بما غاب عني ان كان عبدي صادقاً الا يُعارضني في صدقه ريب و لاشك اوجب على تصديقي اياه ان ثبت لي العلم بما اخبرني و من تأكيد حقيقة ذلك ان يكون تصديق الصادق عندي يوجب على ان يكون ما اخبرني به كافي له معاين و ذلك صفة قوة الصدق في التصديق و قوة الايقان الموجب لاسم الايمان و قد روى عن الرسول (ص) انه قال لرجل (عبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك) فامرته بحاليتين احدهما اقوى من الاخرى لاني ارى الشئ بقوة العلم به و حقيقة التصديق له اقوى من ان اكون اعلم ان ذلك يراني و ان كان علمي بانه يراني حقيقة علم موجبة

للتصديق والمعنى الاول اولى و اقوى و الفضل يجمعهما على تقديم احدهما على الاخرى قال احمد و سألته عن علاقة الايمان قال الايمان علامته طاعة من أمنت به و العمل بما يحبه و برضاه و ترك المتشاغل عنه بشيء ينقضى عنده حتى اكون عليه مقبلاً و لموافقته مؤثراً و لمرضاته متحريراً لأن من صفة حقيقة علامة الايمان الا اؤثر عليه شيئاً دونه و لا اتشاغل عنه سبب سواه حتى يكون المالك لسرى و الحاث لجوارحى بما امرنى من أمنت به و له عرفت فعند ذلك تقع الطاعة لله عليه الاستواء و مخالفة كل الاهواء و المجانبة لما دعت اليه الاعداء و المباركة لما انتسب الى الدنيا و الاقبال على من هو اولى و هذه بعض الشواهد و العلامات فيما سألت عنه و صفة الكل يطول شرحه قال و سألته: ما الايمان فقال هذا سؤال لا حقيقة له و لا معنى ينبى عن مزيد من علم و انما هو الايمان بالله جل ثناؤه فجرداً و حقيقته فى القلوب مفرداً و انما هو ما وقر فى القلب من العلم بالله و التصديق و بما اخبر من اموره فى سائر سمواته و ارضه مما ثبت فى الايقان و ان لم اره بالعيان فكيف يجوز ان يكون للصدق صدق و للايقان ايقان و انما الصدق فعل قلبى و الايقان ما استقر من العلم عندى فكيف يجوز ان يفعل فعلى و انما انا الفاعل او يعلم علمى و انما انا العالم و السؤال فى الابتداء غير مستقيم و لوجازان يكون للايمان ايمان و للتصديق تصديق جازان يوالى ذلك و يكرر الى غاية تكثر فى العدد و جازان يكون كما عاد على ثواب ايمانى و ثواب تصديقى ان يعود على ايمان ايمانى ثواب و على تصديق تصديقى جزاء و لوردت استقصا القول فى واجب ذلك لاتسع به الكتاب و طال به الخطاب و هذا مختصر من الجواب^(٤)

٥ - حدثنا ابو بكر محمد بن احمد بن محمد بن المفيد قال سمعت ابا القاسم الجنيد يقول ينبغى للعاقل الا يفقد من احدى ثلاثة مواطن يعرف فيه حاله امزاد ام منتقص و موطن يخلو فيه بتأديب نفسه و الزامها ما يلزمها و يتقضى فيه على معرفتها و موطن يستحضر عقله برويته مجارى التدبير عليه و كيف تقلب فيه الاحكام فى اثناء الليل و اطراف النهار و لن يصفو عقل لا يصدر الى فهم هذا الحال الاخير الا باحكام ما يجب عليه من اصلاح الحالين الاولين فاما الموطن الذى ينبغى له ان يعرف فيه حاله امزاد هو ام منتقص فعليه ان يطلب مواضع الخلوة لكى لا يعارض مشغل فيفسد ما يريد اصلاحه ثم يتوجه الى موافقة ما الزم من تأدية الفرص الذى لا يزكو حال قربه الا باتمام الواجب من الفرائض ثم ينتصب انتصاب عبد بين يدى سيده يريد ان يؤدى اليه ما امر

تباديته فحينئذ تكشف له خفايا النفوس الموارية فيعلم هو ممن ادى ما وجب عليه ام لا يؤد ثم لا يبرح من يعقد ذلك حتى يوقع له العلم ببرهان ما استكشفه بالعلم فان رأى جهلاً اقام على اصباحه لم يجاوزه الى عمل سواء و هذه احوال اهل الصدق فى هذا المحل (والله يؤيد بنصره من يشا ان الله لقوى عزيز) اما الموطن الذى يخلو فيه بتأديب نفسه و يقتضى فيه حال معرفتها فانه ينبغى لمن عزم على ذلك و اراد المناصحة فى المعاملة فان النفوس ربما خبت فيها منها الاشياء لا يقف على حد ذلك الامن تصفح ما هنالك فى حين حركة الهوى فى محبة فعل الخير المألوف فان النفس اذا الفت فعل الخير صار خلقاً من اخلاقها و سكنت الى انها موضع لها اهلت له و ترى ان الذى جرى عليها من فعل ذلك الخير فيها هى له اهل و يرصدها العدو المقيم بفنائها المجعول له السبيل على مجارى الدم فيها خيرى هو بكيده خفى غفلتها فيختلس منها بمساءلة الهوى ما لا يمكنه الوصول الى اختلاسه فى غير تلك الحال فان تألم لو كثرته منه و عرف طعنته اسرع بالامانة الى من لاتقع الكفاية منه الا به فاستقصى من نفسه علم الحال التى منها وصل عدوه اليه فحرسها بلياذة اللجاء و القا الكتف و شدة الافتقار و طلب الاعتصام كما قال النبى من النبى بن النبى الكريم من الكريم بن الكريم كذا قال النبى (ص) «الكريم بن الكريم بن الكريم» يوسف بن يعقوب بن اسحاق بن ابراهيم خليل الرحمن عليهم السلام و لا ينصرف عن كيدى هن اصب اليهن واكن من الجاهلين) و علم يوسف (ع) ان كيد الاعداء مع قوة الهوى لا ينصرف بقوة النفس (فاستجاب له ربّه فصرف عنه كيدهم انه هو السميع العليم) و اما الموطن الذى يستحضر عقله علقه لرؤية مجارى الاحكام و كيف يقلبه لتدبير فهو افضل الاماكن و اعلا المواطنين فان الله امر جمعى خلقه ان يواصلوا عبادته و لا يسأموا خدمته فقال (ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون). فالزمهم دوام عبادته و ضمن لهم عليها فى العاجل الكفاية فى الاخرى حزيل الثواب فقال (يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم وافعلوا الخير لعلكم تفلحون) و هذا كما تلزم كل الخلق و وقف ليرى كيف تصرف الاحكام و قد عرض لرفيع العلم و المعرفة الا يعلم انه قال (كل يوم هو فى شأن) يعنى شأن الخلق و انت ايها الواقف اترى انك من الخلق الذى هو فى شأنهم او ترى شأنك مرضياً عنده، و لن يقدر احد على استحضر عقله الا بانصراف الدنيا و ما فيها عنه و خروجها من قلبه فاذا انقضت الدنيا و بادت و باداهلها و انصرفت عن القلب خلا

بمسامرة رؤية التصرف واختلاف الاحكام و تفضيل الاقسام و لن يرجع قلب من هذا
وصفة الى شئ من الانتقاع بما فى هذه التى عنها خرج و لها ترك و منها حرب الاترى
الى حارثة حين يقول: عزفت نفسى عن الدنيا ثم يقول و كانى انظر الى عرش ربى بارزاً
و كانى باهل الجنة يتزاورون و كانى و هذه بعض احوال القوم»^(٥).

٦- كتب الجنيد الى ابى اسحاق المارستانى: يا اخى كيف انت فى ترك مواصلة من
عرضك للتقصير و دعاك الى النقص و الفتور و كيف ينبغي ان تكون مُباينتك له و
هجرانك و كيف اعراض سرک و نبوقلبك و غروف ضميرك عنه حقيق عليك على ما
و هبه الله لك رخصك به من العلم الجليل و المنزل الشريف ان تكون عن المقبلين على
الدنيا عرضانى و ان تكون لهم بسرک و جهرک قالياً و ان تكون لهم فى بلائهم الى الله
شافعاً فذلك بعض حقك لك و حرى بك ان تكون للمذنبين ذائداً و ان تكون لهم بفهم
الخطاب الى الله رائداً و فى استنقاذهم و افداً فتلك حقايق العلماء و اماكن الحكماء و احب
الخلق الى الله انفعهم لعياله و اعمهم نفعا لجملة خلقه جعلنا الله و اياك من اخص من
اخلصه بالاخلاص اليه و اقربهم فى محل الزلفى لديه ايجس بالعاقل اللبيب و الفهم
الاديب الطالب المطلوب المحب المحبوب المكلا المعلم المزلف المقرب المجالس
الموانس ان يعير الدنيا طرفه او يوافقها بلحظه و قد سمع سيده و مولاه و هو يقول
لاجل اصفياه و سيد رسله و انبيائه (و لا تمدن عينك الى ما متعنا به ازواجنا منهم زهرة
الحياة الدنيا لنفتنهم فيه الآية) افشاهدانت بفهم الخطاب و اماكن رد الجواب فترك
حظه من الله مما فاته و مصافاته و مكافاته و مكانه منه و موالاته ان يواد من لا يواده
أو يالف من لا يوافقه غص يا اخى بصر سرک و بصيرة قلبك عن الايما الى النظر اليهم
دون المواصلة لهم و صن بالمضمون من ضميرك عن ان تكون لك بالقوم مؤالفة فوالله
لا والى الله من يحاده و لا قبل على من يبغضه و لا عظم من عظيم ما صغره و قلله الا
ينزع عن ذلك فكن من ذلك على يقين و كن لا ماكن من اعرض من الحق مستهينا و
بعد ياخى ففضل باحتمالى ان غلظ عليك مقالى و تجشم الصبر على ان يوافق قلبك
ما فى كتابى فان المناصحة و المفاصحة خير من الاغضاء مع المباركة و انى اختتم كتابى
و استدعى جوابى بقولى (الحمد لله الذى هدانا لهذا و ما كنا لنهتدى لولا ان هدانا الله)
وصلى الله على سيدنا محمد المصطفى و على آله و سلم تسليماً كثيراً»^(٦).

٧- كتب الجنيد الى بعض اخوانه الحمد لله الذى استخلص لنفسه صفوة من خلقه

و خصهم بالعلم و المعرفة به فاستعمهم باحب الاعمال اليه و اقربها من الزلفى لديه و بلغهم من ذلك الغاية القصوى و الذروة المتناهية العليا و بعد فانى اوصيك بترك الالتفات الى كل حال ماضية فان الالتفات الى ماضى شغل عما ياتى من الحالة الكائنة و اوصيك بترك الملاحظة للحال الكائنة و بترك المنازلة لها بجولان الهمة لملتقى المستقبل من الوقت الوارد بذكر مورده و نسق ذكر موجوده فانك اذا كنت هكذا كنت تذكر من هو اولى و لا تضرك رؤية الاشيا و اوصيك بتجريد الهم و تفريد الذكر و مخالصة الرب بذلك كله و اعمل على تخليص همك من همك لهمك و اطلب الخالص من ذكر الله جل ثناؤه بقلبك و كن حيث يراك لما يراك و لا تكن حيث يراى لك لما تريد لنفسك و اعمل على محو شاهدك و اعلم انه ان كنت كلك له كان لك بكل الكل فيما تحبه منه فكن موثرا له بكل من انيسط له منك و منه بدالك و منه به بسيط عليك ما لا يحيط به علمك و لا تبلغ اليه امانيك و آمالك و اذا بليت بمعاشرة طائفة من الناس فعاشرهم على مقادير اماكنهم و كن مشرفاً عليهم بجميل ما آتاك الله و فضلك به و صلى الله على سيدنا محمد النبى الامى و على آله و صحبه و سلم»^(٧).

٨- كتب الجنيد رحمة الله كتاباً الى على بن سهل الاصبهاني و كان فيه و اعلم يا اخى ان الحقائق اللازمة و القصود القوية المحكمة و العزايم الصحيحة المؤكدة لم تُبق على اهلها سبباً الا قطعته و لا معترضاً الا منعتة و لا اثرأفى خفى السراير الا اخرجته و لا تأويلاً موهماً لصحة المراد الا كشفته فالحق عندهم بصحة الحال مجرداً و الجد فى دوام السير محدداً على براهين من العلم واضحة و دلائل من الحق بينة^(٨).

٩- رسالة الجنيد الى ابى بكر الكسائى رحمهم الله تعالى، اخى اين محلک عند تعطيل العشار و اين دارک و قد خربت الديار و اين منزلک و المنازل قاع صفصف قفار و اين مكانک و الاماكن عواف دوارس الآثار و ماذا خبرک عند ذهاب جوامع الاخبار و فيما نظروک عند اصطلام محاضر النظر و فيما فکرك و ليس بحين نظر و لا افتکار و كيف هدؤک على ممر الليل و النهار و كيف حذرك عند وقوع فواجع الاقدار و كيف صبرک و لا سبيل الى عزاء و لا اضطبار فابک الآن ان وجدت سبيلاً الى البكاء بكاء الوالهة الحزينة الموجهة الثكلى بفقد اغرة الآلاف و فناء اجلة الاخلاف و ابادة ما مضى من الاكتناف و ذهاب مشايخ الاعطاف و ورود بدايه الاختطاف و روادف عواصف الارتجاف و تتابع قواصف الانتساف و بواهر قواهر الاعتكاف و ثواقب ملامج

الاعتراف فالى انى موئلك و الى ما يبلغ مصدرک و الاحلام متمرقة و القلوب متصدعة و العقول منخلعة و الانبا كلها مرتفعة و انت فى اوايد مندمسة و نجوم منظمسه سُبل ملتبسه قد اضلك فى اختلاف مناهجها ظلماءها و انطبقت عليك ارضها و سماءها ثم اقضى بك ذلك الى لجة اللجج البحر الراخر الغامر المختلج الذى كل بحر دونه اولجة فهو فيه كتفلة او مجة فقد قذف بك فى كثيف امواجه و تلاطم عليك بعظيم هو له و ارتجاجه فمن مستنقذك من متلفات المهالك او مُخرجك مما هنالك كتابى اليك ابابكرو انا احمد الله حمداً كثيراً و اساله للعفو و العافية فى الدنيا و الآخرة و صل الى منك كتب فهمت ما ذكرت فيها و لم يمنعنى من اجابتك عليها ما وقع فى وهمك و شق على ما ذكرت من غمك و ليس حالك عندى حال معتوب عليه بل حالك عندى حال معطوف عليه و بحسبك من بلايك ان اكون سبباً للزيادة فى البلاء عليك و انى عليك لمُشفق و انما مغنى من مكاتبتك لانى حذرت ان يخرج ما فى كتابى اليك الى غيرك بغير علمك و ذلك انى كتبت منذمة كتاباً الى اقوام من اهل اصبهان ففتح كتابى و اخذت نسخته استعجم بعض ما فيه على قوم فاتعبنى تخلصهم و لزمى من ذلك مؤنة عليهم و بالخلق حاجة الى الرفق و ليس من الرفق بالخلق ملاقاتهم بما لا يعرفون و لا مخاطبتهم بما لا يفهمون و ربما وقع ذلك من غير قصد اليه و لا تعمد له جعل الله عليك واقية و جنة و سلمنا و اياك فعليك رحمك الله بضبط لسانك و معرفة اهل زمانك و خاطب الناس بما يعرفون و دعهم مما لا يعرفون فقل من جهل شيئاً الا عاداه و انما الناس كالابل الماية ليس فيها راحلة و لاجل الله تعالى العلماء و الحكماء رحمة من رحمته و سبطها على عباده فاعمل على ان تكون رحمة على غيرك ان كان الله قد جعلك بلاء على نفسك و اخرج الى الخلق من حالك باحوالهم و خاطبهم من قلبك على حسب مواضعهم فذلك ابلغ لك و لهم و السلام عليكم و رحمة الله و بركاته»^(٩).

١٠ - «أترك الله يا اخي بالاصطفا و جمعك بالاحتواء و خصك بعلم اهل النهى و اطلعك من المعرفة على ما هو أولى و تتم لك تريد منك له ثم اخلاک منك له و منه له به ليُفردك فى تقلبه لك بما شهدك من حيث لا يلحقك شاهد من الشواهد يُخرجك فذلك اول الاول الذى محابه رسوم ما ترادف مما غيبه به عنك بعلو ما استأثر به منه له ثم افردك منك لك فى اول تقرير التجريد و حقيقه كايں التفريد فكذلك اذا انفرد بذلك آباد و افنى الابداء، سلف من الحق من الشاهد بعد افناء محاضر الخلق فعند ذلك

يقع حقيقة الحقيقة من الحق للحق و من ذلك ما جرى بحقيقة علم الانتهاء الى علم التوحيد على علم تفريد التجريد فقد عززه الله و حجبته عن كثير ممن يتحلله و يدعيه و يتحققه و يصطفيه»^(۱۰)،

۱۱- در جای دیگر: «موتک حقيقة الاختصاص عن لوايح الانتقاص و آواك الحق فى خفى من الملاحظة لحظک شغلاً بالا جلال له عن ذكر نفسك و حالک فى اوان ذكره ثم اذکرک انه ذکرک فى قديم الازل قبل حين البلوى و قبل حال البلوى انه فعّال لما يشاء و هو قدیر»^(۱۱).

۱۲- اکرمک بطاعته و خصک بولایته و جلّک بستره و فقک لسنة نبیه (ص) و اطلعک على فهم کتابه و انطقک بالحکمة و انسک بالقرب و خصک بالفوائد و منحک الزيادات و الزمک بابه و کلفک خدمته حتى تكون له موافقاً و لکأس محبته ذائقاً فيتصل العیش بالعیش و الحیاة بالحیاة و الروح بالروح فتتمّ النعمة و تسلم من المعتبة فتصحّ العافية و تکمل السلامة»^(۱۲).

۱۳- بدّت لک عجایب ما فى الغیوب من انبایها و کشف لک عن حقایق ما تکرّ من اکنانها و اوضحت لک عن سرّ غرایب اخفائها و خاطبتک بكلّ ما کمن من عطایها بلسانه الذى ينطق به عن خفى مکانه فاوضح منطقٍ یوضح عن حکم بیانه لیس بما صرح به من الفصح من لسانه لک بما اوقفه الحق من مراد اعلانه و ذلك غیر کاین قبل حینه و اوانه و المراد بفهم ذلك هو المفرد الموجود من اهل دهره و زمانه»^(۱۳).

۱۴- حاظک الله بحیاطته التى يحوط بها المستخلصین من احبابه و ثبّتک و ایاناً على سبل مرضاته و اولج بک قباب أنسه و ارقاک فى ریاض فنون کرامته و کلاک فى الاحوال کلّها کلاية الجنین فى بطن امه ثم ادام لک الحیاة المستخلصة من قیمومية الحیاة على دوام دیمومية ابدیته و افردک عمّا لک به و عمّاله بک حتى تكون فرداً به فى دوامها لا انت و لا مالک و لا العلم به و یكون الله وحده»^(۱۴).

۱۵- در مورد تفسیر شطحیات با یزید بسطامی و اهمّیت آن، جنید می گوید: «الحکایات عن ابی یزید مختلفة و الناقلون عنه فیما سمعوه مفترقون و ذلك و الله اعلم لا اختلاف الاوقات الجارية علیه فيها و لاختلاف المواطن المتداولة بما خصّ منها فکلّ یحکى عنه ما ضبط من قوله و یودى ما سمع عن تفضیل مواطنه»^(۱۴) و نیز می گوید:

«وكان من كلام يزيد لقوته وغوره وانتهاء معانيه معترف من بحر قد انفرده وجعل ذلك البحر له وحده» فهو كقوله: «اني رايت الغاية القصوى من حاله^(١٤)» از اين تفسير نمونه هايي درج و ضبط است في الجملة:

«ذكر عن ابي يزيد انه قال رفعني مرة فاقامني بين يديه وقال لي يا بايزيد ان خلقي يحبون ان يروك فقلت زيني بوحدانيك والبسني اناثيك وارفعني الى احديتك حتى اذا راني خلقتك قالوا رايناك فتكون انت ذاك ولا اكون انا هناك فان صح عنه ذلك فقد قال الجنيد رحمه الله في كتاب تفسيره اكلام ابي يزيد رحمه الله هذا كلام من ام يلبسه حقايق وجد التفريد في كمال حق التوحيد فيكون مستغنيا بما البسه عن كون ما سألوه سؤاله لذلك يدل على انه مقارب لما هناك وليس المقارب لمكان بكايين فيه على الامكان والاستمكان وقوله البسني وزيني وارفعني يدل على حقيقتها وجده مما هذا مقداره ومكانه ولم نبل الخطوة الا بقدر ما استبان» در موردی دیگر:

«قال اول ما صرت الى وحدانية فصرت طيراً جسمه من الاحدية وجناحه من الديمومية فلم ازل اطيّر في هواء الكيفية عشر سنين حتى صرت في ميدان الازلية فرايت فيها شجرة الاحدية ثم وصف ارضها واصلها وفرعها واغصانها وثمارها ثم قال فنظرت فعلمت ان هذا كله خدعة قال الجنيد رحمة الله اما قوله اول ما صرت الى وحدانيته فذاك اول لحظه الى التوحيد فقد وصف ما لاحظ من ذلك ووصف النهاية في حال بلوغه والمستقر في تناهي رسوخه وهذا كله طريق من طريق المطلوبين بالبلاغ الى حقيقة علم التوحيد بشواهد معانيها منظوراً اليها متوهاً باهلها فيها مرسلين في حق ما لاحظوه مما شهدوه وليس لذلك اذا كان كذلك غاية كنهه يقوى عليه المطلوب به ولا رسوب في ارماس يصبرون اليه بل ذلك على شاهد التأييد فيه واثر التخليد فيما وجد وامنه وقال الجنيد واما قول ابي يزيد الف الف مرة فلا معنى له لان نعتة اجل واعظم ما وصفه وقال وانما نعت من ذلك على حسب ما امكنه ثم وصف ما هناك وليس هذا بعد الحقيقة المطلوبة ولا الغاية المستوعبة وانما هذا بعض الطريق»^(١٥) وايضاً:

«قال الشيخ رحمه الله وقد ذكر عن ابي يزيد ايضاً انه قال اشرفت على ميدان اللبسية فما زلت اطيّر فيه عشر سنين حتى صرت من لبس في لبس بلبس ثم اشرفت على التضييع وهو ميدان التوحيد فلم ازل اطيّر بلبس في التضييع حتى ضعت في الضياع

ضیاعاً و ضعفُ فِضعُ من التضييع بليس في ليس في ضياعه التضييع ثم اشرفت على التوحيد في غيبوبة الخلق عن العارف و غيبوبة العارف عن الخلق قال الجنيد رحمه الله هذا كله و ما جاسه داخل في علم الشواهد على الغيبة عن استدراك الشاهد و فيها معانٍ من الفناء بتغيب الفناء عن الفناء و معنى قوله اشرفت على ميدان اللّيسية حتى صرت من ليس في ليس بليس فذاك اول النزول في حقيقة الفناء و الذهاب عن كل ما يرى و لا يرى و في اول وقوع الفناء انطماس آثارها و قوله ليس بليس هو ذهاب ذلك كله عنه و ذهابه عن ذهابه و معنى ليس بليس اى ليس شيئى يُحس و لا يوجد قد طمس على الرسوم و قطعت الاسما و غابت المحاضر و بُلعت الاشياء عن المشاهدة فليس شىي يوجد و لا يُحس بشىي يُعقد و لا اسم لشيىي يُعهد ذهاب ذلك كله بكل الذهاب عنه و هو الذى يسميه قوم الفناء ثم غاب الفناء في الفناء فضاء في فنايه فهو التضييع الذى كان في ليس به و به في ليس و ذلك حقيقة فقد كل شىي و فقد النفس بعد ذلك و فقد الفقد في الفقد و الارتماس في الانطماس و الذهاب عن الذهاب و هذا شيئى ليس له امد و لا وقت يُعهد و قال الجنيد رحمه الله ذكره لعشر سنين هو وقته و لا معنى له لان الاوقات في هذا الحال غايبة و اذا مضى الوقت و غاب بمعناه عمّن غُيب عنه فعشر سنين و مائة و اكثر من ذلك كله في معنى واحد قال الجنيد فيما بلغنى ثم قال ابويزيد اشرفت على التوحيد في غيبوبة الخلق عن العارف و غيبوبة العارف عن الخلق يقول عنه اشرافى على التوحيد تحقق عندي غيبوبة الخلق كلهم عن الله تعالى و انفراد الله عز وجل بكرياه عن خليفته ثم كل الجنيد هذه الالفاظ التى قال ابويزيد معروفة في ادخال المراد فيما اريد منها فهذا بلغنى عن الجنيد في تفسير هذه الكلمات لابي يزيد رحمه الله^(١٦) «باين همه در وصف بايزيد چنين قضاوتى از جنيد ظاهر شده: «قال الجنيد ان ابا يزيد مع عظم حاله و علو اشارته لم يخرج من حال البداية و لم اسمع منه كلمة تدل على الكمال و النهاية...»^(١٧) و شبلى نظير استاد خود نظر مى دهد ولى پافراتر نهاده مى گويد: «لو كان ابويزيد عندنا لا سلم على يد بعض صبياننا يعنى لاستفاد من المريدين الذين هم فى وقتنا»^(١٨).

پاورقی‌ها و یادداشت‌ها

- ۱- ص ۲۸۰ حلیۃ الاولیاء ج ۱۰.
- ۲- ص ۲۶۱ - ۲۶۰ قبلی.
- ۳- ص ۲۶۴ قبلی.
- ۴- ص ۲۶۶ - ۲۶۵ قبلی.
- ۵- ص ۲۷۲ قبلی.
- ۶- ص ۲۷۶ قبلی.
- ۷- ص ۲۷۹ - ۲۸۰ قبلی.
- ۸- ص ۲۳۸ کتاب اللمع فی التصوف.
- ۹- ص ۲۴۱ - ۲۳۹ قبلی.
- ۱۰- ص ۲۴۲ - ۲۴۱ قبلی.
- ۱۱- ص ۲۴۲ قبلی.
- ۱۲- ص ۲۴۲ قبلی.
- ۱۳- قبلی.
- ۱۴- قبلی ص ۳۸۰.
- ۱۵- ص ۳۸۰ تا ۳۸ قبلی.
- ۱۶- ص ۳۸۷ قبلی.
- ۱۷- ص ۳۹۷ قبلی.
- ۱۸- ص ۳۹۷ قبلی.

فصل پنجم

رسائل جنید

رسالة لأبي القاسم الجنيد أيضا الى بعض إخوانه

صفا لك من الماجد جميل ما أولاك. وأخلصك بما خصّك به وحباك. وكشف لك عن حقيقة ما به بداك. و أثرك بما استأثر به عمر سواك. وقربك في الزلفى لديه وأدناك. وبسطك بالتأنيس في محل قربه وناجاك. وانتجبك بجميل أمره وصافاك. وايدك في عظيم تلك المواطن وقريب تلك الأماكن بالقوة والتمكين والهدوء والدعة والتسكين؟ لثلا تقوى عليك البدائنه الواردة والأنباء الغريبة القاصدة، فيلزمك لقوة ذلك عليك في ابتداء خلوصه، ابهاثُ الذهل لما لا يجد لما لا يقال منه محتمل، فكيف يحتمل ذلك أو تقف العقول بضبط ما هنالك، إن لم يمسكها بالكلاية ويكنف سرائرها بالرعاية؟ فأين أنت وقد أقبل بك كلك عليه، وأقبل بما يريد منك لديه؟ وقد بسط لك في استماع الخطاب وبسطك الى رد الجواب؟ فأنت حينئذ يقال لك وأنت قائل، وأنت مسؤول عن أنبائك وأنت مسایل، في درر الفرائد؟ وترادف الشواهد بدوام الزوائد واتصال الفوائد، تهطل

بعز من المجید علیک من کل جانب؟ فلولا إحلاله علیک النعمة و تمسیکه لقلبک بالسکینه؛ لذهلت عند کون ذلک القلوب، و لتمزقت عند حضور. العقول؛ لکنه جلّ ثناؤه و تقدست أسماؤه، جاد بالفضل علی من أخلصه، و عاد بالعطف علی من اصطنعه؛ فحمل عنهم ما تحمله أباه، و حملوا ما أرادهم و تفضل به من إدراکهم له، جعلنا الله و ایاک من أقرب أولیائه لديه منزلاً. إن ربی سمیع قریب.

رسالة أبي القاسم الجنيد بن محمد إلى يحيى بن معاذ الرازي رحمة الله عليهما

لا غبت بك عن شاهدك، ولا غاب شاهدك بك عنك، ولا حلت بتحويلك عن حالك بتحويله عنك، ولا بنت عن حقيقة أنبائك، ولا بانت أنباؤك بغيبة الانباء منك. ولا زلت في الأزل شاهد الأزل في أزليتك، ولا زال الأزل يكون لك مؤيدا لما زال منك، فكنت بحيث كنت كما لم تكن ثم كنت، بفردانيتك متوحدا، وبوحدانيتك مؤيدا، بلا شاهد من الشواهد يشهدك. ولا غبت لدى الغيب من الغيب بغيبتك، فأين ما لا أين لأينه، إذ مؤين الأينات مبيد لما آينه وإذا الابادة مباداة في تأبيد مبيد الابادات، وإذا الاجتماع فيما تفرق، والتفريق فيما جمع، فرق في جمع جمعه، وإذا الجمع بالجمع للجمع جمع فيما جمعه.

[رسالة لأبي القاسم الجنيد إلى بعض إخوانه]

لا زلت أيها الموجود بباب الله راتبا، وبه منه اليه لما يحبه منك طالبا، وله في آلائه و غريب أنبائه راغبا، فحبك به عليه فيما يحبه لك و يبلغك اليه، باصطفائه الي ما يريدك منك، ليصطفيك فيما يوليک بما ينتخبه لك و يجتنيك، ثم يبديك فيما يوليک، و يخفيك في عزيز ما يبديك، إعلاء لك عن مصادفة النواظر لحقيقتك، و ضن بك عن معرفة القلوب لمكانتك، و ضم لك بالاشتمال عليك الى مصون منزلتك، فكنت عند ذلك بحيث أرمس المكان مكونه، و طمس الدلائل عليه من وهم متوهمه، فكنت فيما هنالك بغيب لغيب، انتفت عن حقائقه الشكوك و الريب، كما أن الحقائق بحق اليقين تعلم، و ملاحظة العيان لها محتجبة لاتتوهم، و من وراء ذلك توحيد الموحد و ربانية الألوهية المنفرد على أولية أزلية و بقاء سرمد الأبدية، و هنالك ضلت مقاليد الفهماء، و وقفت علوم العلماء، و انتهت إليه غايات حكمة الحكماء، و هذه غاية لما هذا نعته و سنا ذروه، و انتهت الصفة الى صفته؛ و من وراء ذلك برزخ الى يوم يبعثون. و إذا بعث الخلق بعد انقضاء مدة برزخهم و أحيوا للحقيقة البعث بعد ميتتهم، عرفوا إحياء الحي لمن أحياء، و تركه في سرمد البقاء لمن أبقاه، و فيما أشرت به من ذلك شرح يطول وصفه، و لا يحتمل الكتاب نعته على كنهه. يا أخى رضى الله عنك، وصل كتابك السار

ظاهره و باطنه و أوله و آخره، و سررت بما ضمنت من علم غريب و حكم عزيزة و إشارات واضحة منيرة، و لم يخف على ما عرضت به مع ما صرحت به، و كل ذلك على علمي به و سبقي اليه فهم ما قصدت له بين عندي، الى أين موثله و الى أين نهايته و مصدره، و من أين أوله و آخره، و كيف جرى عن من جرى الحكم به؛ لاعدمت استعصامك به منه، و قيام عصمتك به له، غلبت غوالب القاهرة، و بددت بواده باهرة، أودت بقوة سلطانها، تقاوم سلطانها بالتقاهر فيما قام منها، ثم حمل بعضها على بعض، فركدت متوارية، و هي في الحقيقة القوة متظاهره، تحكمت بمنع عز التصاول، بلا أين و لا الى أين متكون بكنه نهاية، و لا هو الى مواضع محدودة، فتعرف لها غاية، إبادتها إبادة مستظلمة، و سطوتها للكل منتظمة، هيه ثم ماذا بعد ذلك، نصيهم غرضاً للبلاء، و عرضهم للحين و الجلا، و أنفذ عليهم المكاره بماضى القضاء، و جرهم الموت صرفاً، و أجرى عليهم بقدرته ما يشاء، فمن بين متمانع مستعصم مغلوب، و من بين مستسلم مسلوب، فلا كان المستسلم فيها باستسلامه ناجيا، و لا المتمانع بالاستعصام من طلبها خارجا، حبست أنفاسهم في أنفاسهم، فهم على فرط البلاء كاظمون، و تخلصوا بتجرع المر المتلف، فهم على التلف مشرفون، فلو أطلقت الأرواح أن تفيض لكان في ذلك راحتها، لكنه في الموت ألم مذاق الموت حابسها، لا يأملون بعد الموت فرجا، و لا لهم قبل الموت من فرط البلاء مخرج يا أخى هؤلاء قوم هذه بعض صفائهم، و كرهت الإطالة عليك في نعت حالهم و سمع سامعون ببعض نعت ما بلغ القوم إليه، و ما القوم من حقايق ذلك كائنون في لديه، فسموا بالهموم انتهاء الى مطابته، قبل النزول بالكون في محض حقيقته. و شبه عليهم فيه كائنات المحطى، و خفى عليهم المعزز من كون التولى، و جرت عليهم أحكام أولئك في أحكامهم، و استمر مترادف الزلل على مضى أيامهم، و كان عندهم أنهم أولئك و ليسوا بأولئك، و قوى عليهم موهم حالهم أنهم فيما هنالك. هيهات هيهات ما أبعد من ذلك منالهم، و ما أعظم ما يجرى عليهم من الخلل في توهم حالهم، أعاذنا الله و إياك يا أخى من كل حال لا تكون ملخص الحقيقة متصادقة، و كا تكون لما أحكمه الحق مؤالفة، و مع ما ذكرته من هذه الحال و ما فيها، فهي واسطة بين حالين، و الذى جرى منها فرق إذا انكشفت بين منزلتين، و ليس مراد الحق بها هي بعينها، لكن ذلك على صحة كونه ليكشف بها ما وراءها. و علم الأكابر و منازل العظماء و أماكن الحكماء و صريح حقيقة فهم الفهماء بعد عبور ذلك و تجاوزه

الى ما لو سنح سانح لتعبيره و جرى الحكم ببعض وصف تفسيره، «لخشعت الوجوه للحق القيوم و قد خاب من حمل ظلما يا اخي لاعدمت اشارتك بالحق على ما بسط الحق اليك وقرت عيني فيك ببلوغ النهاية الى ما أطلعك الحق عليه. أنت بعض أناسي، و شركاء رغبتى و كبير من كبراء إخوانتى و خلّ من أخلاء قلبى بخالص محبتى. ألسنت أحد من بقى من كبراء إخواننا وأحد المشار اليهم من أبناء جنسنا، و من عظمت نعمة الله علينا فيه فيما وهب لنا منه. لاتدع يا أخى متفضلا متطولا محسنا مكاتبتنا و مواصلتنا نستريح عند ذلك الى طيب خبرك و نتفرج ببقاء أترك و نبتهج بعظم ما وهب الله لك، فإن كان ذلك عندك مما نستحقه فعلته و إلا جعلت ذلك تطوعا منك علينا و امتنانا يصل منك الينا، و عليك سلام الله و رحمته و على جميع إخواننا.

نسخة كتاب الجنيد الى عمرو بن عثمان المكي رحمهما الله تعالى

أوتيت من العلم و الحكمة أعلى منازلها، و تناهيت من الرسوخ فى المعرفة الى غاية اماكنها، و ادنيت فى مجالس القرب الى ازلف مواطنها، و تبوّى بك من كمال جوامع الإنباء الى استيعاب معاملها، فجرى ذلك لك بالتمكين و أنت مستبصر، و علوت فى سمو انتهائه مشرفا مستظهاً. قد تضمنته بقوة الاشتمال عليه فأفضى اليك؟ و استغنيت عن السعاية اليه بمنيع صولة التمكين، لأنك لذلك كله بواضح الحق مستبين، و لأنك فيما اختلف فيه من العلم على صحة اليقين؛ و جعلك الله مع ذلك بمن سعد به إخوانه، و نالوا البغية من العلم بوصفه و بيانه، و انكشفت لهم الحقائق المشفية من تعبير لسانه، و أنس منهم من غاب أو حضر بشرف مكانه، بل جعلك الله نورا يملأ بسنا ضيائه الخافقين و يلوح مضيئاً طالعا على سائر الثقيلين؛ فينال عند ذلك كل فريق منهم حظه الكامل و يصل الى مراده الشامل الفاضل، حتى تكون هذه الظواهر أموره التى ألبسها و بوادى أحواله التى أريد بها، و قد نظر فيها فوقفت به الضنه عن ظهوره، و تضمنه الصون و الحجة و الكتم عن حضوره. و ذلك سر تضل العقول عن الإشارة إليه؛ و تنقطع الفهوم عن شىء من الورود عليه، هيهات هيهات طمست عن ذلك أطواق كوامل العلماء، و ضلت عنه مقاليد أكابر الفهماء فهو فى تفرد توحدته على، و يعزل قيومته تجرده فكم من مومىء إليه بتوهمه، و من مظهر التحقيق به بالطيب عنده أن يعرض

لينطق به، تلجلج لسانه و تحير عند الايما به إلى بيانه. و يظن الجاهل إذا سمعه أنه قد أصاب و هو في عمياء مظلمة عند الخطاب، يكون في دعواه و حقيقة الحق تدفعه، و يوهم بوصفه السامع في القصد الى ما يقع الفهم به في النفاذ فيما أمر به، و الترك لما نهى عنه. و ذلك بعض حق العلم على من حملة، فمتى اقتضيت لنفسك يقع العلم لها قبل إعطائك منها حق ما للعلم. واجب احتجب عنك نفعه و نوره و بقي عليك رسمه و ظهوره، و ذلك حجة للعلم عليك و إن كان رسمه ظاهرا لديك، فاحذر أيها الرجل الذي قد لبس من العلم ظاهر حليته، و أوما المشيرون إليه بجميل لبسته و قصر عن العلم بمحض حقيقته، ما وقعت به الإشارة إليك و انبسطت به الألسن من الثناء عليك فإن ذلك حتف لمن هذه الصفة صفته، و حجة من الله تعالى عليه في عاقبته.

فلما سمع العالم من الحكيم ما نطق به، و قرع سمعه بيان ما شرحه له، أطرق مفكرا ثم انتحب بعد الفكرة باكياً، فطال بكائه و علا نحيبه و اشتد اضطرابه، فأقبل عليه عند ذلك الحكيم فقال له: الآن حين بدت شمس الحكمة تطلع عليك و واضح نورها يصل إليك، و عند ذلك تنجلي عنك ظلمات ما أعرضت عنه من علمك، و اغفلته من موانع العلل لفهمك. و اني أومل بذلك صلاح ما أفسدته و التلافي لحفظ ما ضيعته.

فلما سمع العالم أقبال الحكيم عليه بذلك، سكن من اضطرابه و هدأ من شدة بكائه، ثم أقبل على الحكيم فقال: زدني من دوائك هذا فقد لاوم جراحى، و قويت الأطماع فى الوقوع لحجتي، فتخلصنى بلطيف حيلتك و رفق حكمتك من وبال ما أنت أعلم بما كَمَن منه فى سرى، و استترعنى من خفى هوى الشر، فقد انطوى عنى فى سالف الأوقات الماضية خفى مستبطنات كانت فى السرائر كامنه و كشفت لى عنها بجميل نعتك و أوقفتنى كانت فى السرائر كامنه و كشفت لى عنها بجميل نعتك و أوقفتنى على ما بطن منها بلطيف رفقك. قال له الحكيم: تحمدالله أبداً فيما أنعم به عليك من اطلاعه إياك على ذلك و إيقافه لك على مواضع خللك، فكن بالذل بين يديه خاضعا، و افتقر إليه بالاستكانة و الخضوع صارعا، فإنك لا تحفى مناجاتك له سامعا، و إنك إذا كنت كذلك كانت لك إليه شافعا، و اعلم مع ذلك أن السنة الحكمة لاتنطق إلا من بعد أن يؤذن لها، و إذا نطقت وقع النفع لمن أسمع بها، و إنما مثل ذلك من فضل الله على خلقه، مثل غيث سمائه الذى إذا أنزله و أحيا به ميت أرضه، أما سمعت الله تعالى يقول «فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيى الأرض بعد موتها إن ذلك لمحيى الموتى و هو على كل

شئٍ قدير» وكذلك يحيى الله تعالى بالسنة الحكمة ما أمارت الإعراض عنه من قلوب اهل الغفلة... قال العالم للحكيم: أجل إن الذى وصفته كما وصفته، وإنى أؤمل من الذى انتدبتنى بلسان حكمتك وجاد علىّ تعطف رحمتك، أن تستنقذنى من وبال التقصير بدلالتك و تخرجنى من ذلة التخلف بمصادقة رؤيتك، وقد علمت الآن أن أربى الى التّكشف لى عما لزمى من وبال تركى للعمل بعلمى و تخلفى عما أوجبه حق العلم علىّ، و عما استتر فى نفسى وانطوى بالاستخفا، فى سرى ما لم أكن له مدركا ولا بما معى من العلم عليه واقفا، وقد أشرقت الآن بقدر ما أيدنى الله تعالى به منك و منّ بى علىّ، وكشفه لى بأسبابك على بعض ذلك، فبعلمى بالقليل من ذلك علمت أن علىّ منه كثيرا لم أدركه، و خفىّ مستبطنات لم أره و لم أعرفه، فاكشف لى أيها الحكيم من أمرى عما أنت أعلم به منى، فإن الطبيب أعلم بداء السقيم من نفسه، و أحق أن يصف له من الدواء ما يكون سببا لبرئه!

قال له الحكيم: قد بدت مطالعات الفهم تلحقك بمعرفة ما عليك من ذلك ولك، وبدت أوائل معانى الصحو تلوح لعقلك، وبدت أوائل الافاقة تسعى بحركاتها لبعض ما فى سرى. و اعلم أن ضرر الاديان أشر من ضرر الأبدان، و سقم الجوارح و الأجسام أسهل من سقم القلوب و الأفهام، لأن علل الدين و الآفات للمعتضة على اليقين سبب للبور، و مودة لأهلها على النار، مؤدية الى سخط الجبار، و ما عدا ذلك الى غيره و كان واقفا فيما سواء من الأمراض و الأسقام الكائنة فى الجوارح و الأجسام، فذلك ضرر يؤمل برؤه و يزول مكروهه و شره و يرجى من الله تعالى ثوابه و أجره. أعلم أن الطبيب العالم المحبوب و الحكيم الناصح المؤدب أعلم بدنفس الأبدان و العلل المخامرة بآفاتهما للأديان، لأن المعبر عنهما يعبر عما يجد من ذاته، والواصف لما حلّ به من بلائه، مقصر عن بلوغ نعته لذلك، مختلف عن الوصف لما هنالك، و وصف المتطبّب الخبير المجرب البصير يكشف لأهل الأمراض عما وجدوه، وينبئهم عن زوال ما فقدوه، حتى كأن الموصوف بعبارة اللسان منظور إليه بحقيقة العيان... و انى اصف لك على اثر ذلك أمورا تقوى لك حالك و تبلغك غاية البغية من سؤالك والقوة بالله العظيم.

اعلم أيها المنسوب الى العلم بوقوع الصحولك تتبين حيرة السكره. و يكون الإفافة تقف على وقت الغمرة، و بصحة الذكر ينكشف لك و بال الغفلة، و بالسلامة و العافية

يتميز لك وقت العلة. فاعلم أن ذلك كله مشغل في حين كونه عن حقيقة معرفته، ضار لأهله بما لبسهم منه عن وجود حيرته إلا بجمله، علم مزاجه اللبس والظلمة ليثبت الله تعالى بذلك عليهم الحجة، فخلّ عن نفسك أيها المعنى بها والحريص على تعجيل إستنقاذها وبال السكرة والغمرة والغفلة والحيرة باستعمال ما أضفه لك، والاسراع الى ما أحتك عليه، والمبادرة ما أشير به إليك، فإن صحة الصدق وجودة القصد يؤديانك الى المحل الذي هو باب المدخل فيما تحبه والمخرج مما تكرهه، ولن يحجبك عن بلوغ ما تريد - والقوة بالله - إلا بتقصيرك عن المجاهدة في واجب حق السعي عليك، فاحذر ثم احذر أن تكون على شيء من ذلك مقصراً، أو أفاك وقتاً وأنت عنه فاتر راجع، فإن مطيتك الموصلة لك الى بغيتك صدقك في إقامة المناصحة في محل مجاهدتك؛ فقد أوقفتك على وجه المنهج والمدرجة وقربتك من المسير على أوضح المحجة.

واعلم أيها الرجل الحاذر المحثوث المبادر أن الإقامة المانعة لك ولنظرائك بعد الحمل للعلم وطول السعاية فيه ودوام العناية بجمعه والاستكثار من الحمل له، الميل الى التأويل والدخول به فيما خفي من النفس من الميل الى التأويل والدخول به فيما خفي من النفس من الميل الى الدنيا والركون إليها وهم في ذلك على معاني مختلفة: فمتأول متبين الأغماض والأعراض فيما استكن في خفايا نفسه، فمضى فيه على ما عليه منه والعلم بنكته. ولا يتركه في كثير من الأوقات ويستتر ذلك عليه في بعض أوقاته. ومتأول قصد الصحة والتحقيق فيما تأوله، ولحقه في ذلك الميل من حيث لم يستدركه، وانطوى عليه ما عليه فيما قصد له، وكان عنده الذي عمدله وتأوله أولى به من غيره فمضى على ذلك، وهذا نعت حاله، فكان مما قصد له في التأويل على معنى الصفة الأولى التي تبين لصاحبها خفي أغماضه وطوي ما في نفسه إذ جعل العلم ذريعة و سبباً الى ذلك، فلبس حليته وتحمل بلبوسه وأظهر بالتأويل أثر العلم ودعا اليه و نصب نفسه للشهرة به ليعلم الناس ما علم منه، فلما عُرف موضعه ومكانه وسمع منه وأقبل الناس عليه نحوه، استحسن اجتماع العوام عليه و ثناء الجاهلين بما ليس فيه، فقوي عليه بذلك سلطان التأويل، وأوهم نفسه حظ اجتماعهم وانسباط ثنائهم وكثرة تعظيمهم وحسن قبولهم له، بما ظهر من نفسه وتحسن به، مما يعلم الله تعالى منه خلاف ما أسرّه وأضمره، فلما استوى له ذلك عند العوام والجهلة، وكثرة حمد

الحامدين بالغلط والغفلة، مال إلى ما في نفسه من أخذ العوض على ما نشر من علمه، ورضى بما تعجله من ذلك ثواباً لعلمه، و صار بائعاً للعلم بالثمن اليسير و الخطر القليل، ورضى بالدنيا عوضاً من الآخرة و من ثواب الله تعالى على الأعمال الصالحة، في جملة من ذمَّ الله تعالى في كتابه و قصَّ علينا من بيانه على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم. قال الله عزَّ و جلَّ «وإذا أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمناً قليلاً فبئس ما يشترون» و قال تعالى «فخلف من بعدهم خلف ورثوا الكتاب يأخذون عرض هذا الأدنى ويقولون سيغفرلنا وإن يأتيهم عرض مثله يأخذوه» فذمَّهم الله تعالى و قصَّ علينا في كتابه و صرَّح بذلك إلى العقلاء من عباده، و بيَّنه بياناً محكماً قوياً لئلا يكون لمحتج في ذلك حجة، و لا لقائل فيه مساغ و لا مدافعة. ثم إن الله تعالى قصَّ علينا قصص الأنبياء عليهم السلام و أخبرنا بما نعتهم به و بما أخذ عليهم من ترك الدنيا و التشمير الى الآخرة، و ألا يأخذوا على شيء من ذلك ثمناً و لا يريدون عليه أجراً. و لأن حق العلم و حق تأديته إلى الخلق ألا يكون لشيء منه جزا إلا ثواب الله عزَّ و جلَّ عليه و الجنة التي جعلها دار من اتقاه و أطاعه قال الله تعالى لنبيه عليه السلام «قل ما أسألكم عليه من أجر و ما أنا من المتكلفين». و قال تعالى «قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى». و كذلك قصَّ علينا في قصص الأنبياء عليهم السلام، قال نوح «قل ما أسألكم عليه من أجر و ما أريد أن أخالفكم إلى ما أنهاكم عنه» و قال «إن أجرى إلا على الذي فطرنى». و مثل هذا كثير في كتاب الله تعالى. و هذه سيرة الأنبياء عليهم السلام في الأمم و سيرة العلماء في الناس ألا يأخذون على شيء من العلم ثمناً و لا يطلبون على شيء بما يعلمون أجراً و سيما [ما] أخذه العلماء على العلم سحتاً و سيما ما أخذه الربانيون و الأخبار مع نهيمهم عن ذلك فقال تعالى «لولا ينهيهم الربانيون و الاخبار عن قولهم الإثم و أكلهم السحت لبئس ما كانوا يصنعون»، و الأخبار في النهي عن ذلك كثيرة و الاستقصا في ذلك من الحجة يطول وصفه و قد تبين لك بعض ما فيه كفايه و بلاغ والله الموفق.

و أما الطوائف التي تأولت و رأت أن الذي تأولته هو الحق فإنهم قوم لحقهم الزلل من حيث غاب عنهم علم الحقيقة، و نالهم من المشكلات التي لا تبين لأهلها إلا بعد التورط فيها و الانغماس في مكروهاها؛ جعل القوم أئمتهم فيما تأولوه رجالاً قلَّت

مناصحتهم لأنفسهم ولم يصادفوا صواب الحقيقة فيما عمدوه قالوا، بالخلق إلينا فيما عَلِمناه أشد الحاجة، وعلّمنا إقامة الحق فى سائر الخلق، فمن ذلك تقديم الأئمة والمشورة عنهم والتقوى بهم وكذلك الأمراء والرؤساء وعظماء أبناء الدنيا عملًا لهم يحتسبون به ويسعى إلى الخلفاء والأمراء والحكماء وعظماء أبناء الدنيا عملًا لهم يحتسبون به ويؤمنون ثوابه وجعلوه من أجل الأعمال وأعظمها قدرًا وأوفرها عندهم ثوابًا، فحملوا العلم إليهم وطرقوا به أبوابهم، وسعوا بما حملوه منه إلى من لم يطلبهم له ولم يدعهم إليه ولم يعرفهم به فلحقهم فى أول الأمر ذل السعاية والتوسل إلى الحجاب ومهانة الوقوف على أبوابهم فمن بين مأذون له ومن بين مردود، قد لحقتهم المذلة، وعلتهم العقوبة، ولبستهم الذلة، ورجعوا بخضوع المذلة، فلم يزالوا كذلك فى نصيب الغدو والرواح، وذلك سبب الهلكة والاجتياح حتى وصلوا إلى الذى قصدوا، ونسوا الإله الذى عبدوا، وأوردتهم الغفلة والنسيان موارد الاموات، وغمرتهم كثرة العلل والافات واتصلت بأبصارهم وقلوبهم فتنة ما أعد أبناء الدنيا لأنفسهم وآثروه على أمور آخرتهم من بهجة رونقها ونضرة زينتها ولوعة زهرتها.

واعلم أيها الباحث عن واجب العلم وشرفه، والطالب للمصافاة بخالص الأعمال لسيده، أن أقدم القوم عن مناهج الحقيقة انحرفت، وأن قلوبهم على صحيح الارادات ما استوت، وأنهم مالوا بخفى ما فى النفوس على جميل ما أظهره والى محبة علم الخلق به وتعظيمهم عليه وإجلالهم من أجله. وأحبوا اجتماع الخلق عليهم وإشارتهم إليهم حتى تصوب آراؤهم وتصدق أقوالهم وتكبر غايتهم ويتصل الشناؤلهم وإن قصر عن شيء من ذلك عنهم كرهوا وإن لم يقع لهم ما يحبون غضبوا ولا تسلم عن فرط الغضب منهم والرضا والتعجب منهم على من خالف مواقع الهوى. وصفهم بكل ما هم فيه يطول به الشرح ويطول به الكلام، وقد شرحت لك من وصفهم ما انبسط به لسانى، وأجرى لك من نعتى وبيانى وفى ذلك كفاية.

فالبس الآن أنت جلايب الحذر وتدرع بأدرع الخوف، وخذ على نفسك جنة التقوى، وقم لله تعالى على نفسك بدوام الرعاية، ودوام التفطيش وشدة المحاسبة وجودة التحصيل وصدق البحث وصل سرامع ذلك بدوام الذكر وقوى الفكر فكر ممن جاهد فى الله عز وجل حق جهاده، وممن أثنى الله تعالى عليه من صالحى عبادته، مع ما يقع لك من الوعد الجميل والثواب الجزيل، قال الله عز وجل: «والذين جاهدوا فىنا

لنهدينهم سبلنا و ان الله لمع المحسنين» وقال الله تعالى «ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيرا لهم و أشد ثبوتاً» فهاتان آيتان موجبتان لمنايات الخير و وقوع الهداية و الرشد، فخذ بحظك الأوفر من العمل بهما و اللزوم لما أمر الله تعالى فيهما. وكن على حذر من موافقة شيء مما تقدم به النعت من ذلك التأويل و خطأ الرأي، فإن ذلك مؤدى إلى إحباط العمل و شدة الندامة فى المنقلب.

قال له العالم: أيها الحكيم قد أتيت على الذى فى نفسى و بلغت مدى ما كان يجول فى صدرى و زدت على ذلك من الوصف أشياء عرفت فضلها، و انكشف لى صواب العلم بها و أرجو أن يكون ذلك من فضل الله تعالى و رحمته لى، و قد جعلك الله تعالى سبباً لتنبيهى على أمور لولامنة الله تعالى على بك فيها لذهب بى التقصير عن العلم بها، حيث ذهب بمن تقدم و صفك له، فواقفنى حقيقة علمك بها على ذلك و خطأ رأيه. و قد أنعم الله على بما أيدنى به منك، و عظم عندى قدر ما جعلك الله له أهلاً و موضعاً من شرحك لما تقدم من نعت و وصفه، من أحوال الطبقات الثلاثة المتأولين، و ما وقع لهم من الخطأ فى القصد و الميل بالعمل الى غير منهجه، و الى الانحراف فيه عن سواء السبيل و قد احتجت أن تصف لى العاملين لله تعالى بحقيقة العلم القائمين بحقه، الصادقين فيما حملوا منه و فيما قلده من تأديته، الممدوحين بنشره و بما نقلوا الى من دونهم منه، و المحتسبين فى تعليمهم الناس على صحة الارادة و صلاح النية و جميل السيرة، الذين لم تمل بهم الاطماع و لم يفتنهم الاختداع، و لم تعرج بهم الأهواء و لم تسترقهم إرادات النفوس، و لم تعطف بهم الدنيا، و لم يجر عليهم الزلل و الخطأ، و كانوا فى ذلك كله على صحة المعنى. قال الحكيم: ابشر بما فتح الله تعالى لك من باب السؤال، و يسرك له من صحة المقال، فأن ذلك إن شاء الله تعالى سبب لك إلى ركوب الأعمال و مباشرة جميل الأفعال، و مؤدياً لما أومله لك الى تمهيد صدقك، فاخلص الإرادة لله تعالى فى حقيقة قصدك، و اجعل توسلك الى الحكمة و استدعائك لما تحب منها تحصين سر من العلل المانعة عنها؛ واصلح الضمير باجمامه لما يجب لها، فان الحكمة لمن اشتملت عليه فيها الرغبة، و استولت على خالص سره المحبة، أشد عطفاً و حيناً و ميلاً من الام الشفيقة و الاب الرفيق. و كأنى مع ذلك أرى سحاباً من العلم غدقة منبسطة عليك مونة قد أظلك غمامها، و قويت لك الامال باستتمامها، فاستمطر الغيث الكائن فيها بدوام الوقوف بحضرة فنائها، و أدم الاستغاثة بمنزل الغيث

و منشر السحاب و كاشف الضر و معتق الرقاب؛ و اعلم أنه جل ثناؤه يحيى بقطرة من غيث رحمته، موات ما أنزلها عليه من بريته، فتحرى طلب الحياة تكون السقى، فإن أوائل تلك الغمام توجدك الشفا و إن غدق ما بها يغسل عن سرک الميل الى الدنيا، و مباشرته بجسمك يغسل عنك سائر الأدواء و ذوقك لسائغ طعمه يميت من نفسك الهوى. و اعلم ان الله تعالى إذا أراد عبدا سهل له السبيل و وطأله التثقيل و اسرع به فى الترحيل و بلغه المنزل الفضيل و منحه الحظ الجزيل و إنى أوملك من الذى عرضك لنجح السؤال و صحيح القصد فى المقال أن يبلغك بفضلہ عليك و رحمته إياك، منازل المنتجبين من أوليائه، و الأصفياء المستخلصين من عبادہ و أنا واصف لك إن شاء الله تعالى ما سألك عنه، من نعت أهل الحقائق من أهل العلم، العاملين به، الصادقين فى القصد اليه، المجتهدين فى إقامة حقه، المرادين للعلم لما وجب عليهم منه، الذين لم تفتنهم فيما قصدوه أطماع الدنيا، و لم تمل بهم عن الأخذ بحقيقته، و لم يستفزههم الغواة من الأعداء، «أو لئلك حزب الله الا ان حزب الله هم المفلحون» اعلم أن أول ما أوتى المحققين من أهل العلم من العلم فى أول الطلب اصلاح النية و صحة المراد و الموافقة فيه للنفس فيما بدا من إرادة الطلب، فلم يبيحوا أقدامهم السعى، و لم يتحركوا فى ذلك بالجوارح، إلا من بعد ما أحكم جميل النظر لهم بالانبساط فيه، فسعوا فيه على أصل ما أدبهم العلم به فى أول الأمر، و مضوا على صحة الحال و شهادة العلم بذلك؛ و الزم صحة ما يبدو به الحق قلوبهم، الإشفاق و الحذر و التقية، فضمهم وجود ذلك، و الزمهم حضر الجوارح و ضبط السرائر و دوام الصمت، و خافوا مع ذلك أن يكونوا قد قصروا عن واجب حق السعى فى طلب العلم، واشتد تحصيلهم على النفوس، و صحبهم جميل الذكر و دوام الفكر فى مواطن السعى فحماهم ذلك عن الانبساط عن معاشرة الطالبين له، و الساعين معهم فيه فكانوا بحال و الحاضرين معهم بحال، كلما بدا من غيرهم لغو أعرضوا، و كلما بدا من سواهم غفلة او لعب خافوا و حذروا و كلما ظهر لهم من غيرهم مزعج يجرى الى تأكيد حالهم و تشديد ضبطهم لما عليهم يدعون لمن حضرهم بالسلامة، و يحبون لهم الصلاح و الاستقامة، لا يؤذون الناس و لا يحقرونهم و لا يغتابونهم و لا يذمونهم، بل يشفقون عليهم إذا رأوا منهم الزلل و يدعون لهم إذا بدا منهم الخلل، يعرفون المنكر و ينكرونه و يتجنبونه، و يعرفون المعروف و يحبونه و يستعملونه، لا يزدرون المقصرين لكثرة وجوده، و لا

يغمصون مَنْ دونهم لما به من حالهم حمدوه، بل يعرفون ذلك بدلالة العلم عليه ولا يخفى عليهم من القوم ما نسبهم الحق اليه فصواب ذلك وخطؤه لهم بالعلم مميز والسلامة من رؤية مكروه ذلك لهم صاحب، وفيما الزمهم الاشقاء والتقوى شاغل لهم على طلب العلم مقبل، الستهم بحمد ربهم عند سماع العلم ناطقة، وقلوبهم الى اعتقاد العمل به مبادرة، وآذانهم بحسن الإصغاء اليه سامعة و أبدانهم بالخدمة لله تعالى ساعية، أحسنوا على جميل السيرة جمعه، وبالوفاء بفضل الله تعالى عليهم فهمه، ولم يزالوا بدوام السعى اليه و شدة الإقبال عليه و بكثرة اللزوم لمن العلم حاضر لديه، حتى أخذوا منه بالحظ الأوفر والنصيب الأكبر، فلما بلغوا منه الى ما به يستعينون، و غاية ما اليه يحتاجون، و بحقائقه في سائر الأوقات يعملون، رجعوا الي تفتيش ما كتبوا و الى البحث عما منه طلبوا، فكان مانعاً لهم من السعاية جامعاً لهم الى الخلوة بالعبادة، و وقفت بالناس اليهم الحاجة، و عرف موضعهم بجميل الإرادة و عرف أماكنهم من العلم؛ و شرفت أحوالهم من الفضل و انبسط ذلك و نشأ و ظهر لك و بدا، فمن بين خال بعلمه متشاغل عن الخليفة بعبادته مؤثر للعمل فيما فتح الله تعالى عليه منه، و لا يريد بإدامة الخدمة لله تعالى بدلا، و لا بالخلوة بما فتح الله تعالى له من ذلك حولا؛ و من بين من حضرته في نشره العلم النية، و قويت له على تعليمه العزيمة، و سخت له في ذلك رؤية الفضيلة، فانبسط في نشر العلم محتسبا، و كان في العمل لله تعالى بذلك مخلصا، يرغب الى الله عزّ و جلّ في جميل الثواب، و يؤمل من الله تعالى جميل العائدة في المآب، مصحوبا في ذلك بمصادفة الصواب، إذا قال نطق بقوة العلم، و إذا سكت سكت بوقار الحلم، و إذا قصد الى البيان قرّب منال الفهم، إذا كثروا عليه أحب نفعهم، و إذا تفرقوا عنه نصحهم، يؤدى اليهم ما حمل من العلم بلسان فصيح و بيان صحيح، بقلب نصوح و قول صادق، و لا يعجل على من جهل، و لا يكافى من زلّ و أخطأ، و لا يواقف بالمرآة أحدا، يعفو عم ظلمه، و يعطى من حرمه، و يحسن إلى من أساء اليه، و متجاوز عمن يتعدى عليه، لا يريد على شيء من أعماله من الخلق اجرا، و لا يميل الى مدحة و لا ثناء، يجتهد الله تعالى في إخلاص أعماله و يريد وجهه بجميل أفعاله، لا يقبل الدنيا ممن يبذلها، و لا يعرج على من انبسط بها اليه، يضع الدنيا حيث وضعها خالقها، و يغنيه منها ما قسمه له رازقه، لا يشغل منها بما يزول، و لا يعمل فيها بما لا يدوم، منصرف بقلبه عن زينتها، منحرف عن كل مادعى اليها من بهجة رونقها، يكفيه ما قلّ و

صفا، و يجزيه ما سلم واستوى يقف منها عند الشبهات، و ينصرف عن الأمور المشكلات، بل هو للحلال البين تارك، و فى الأخذ لما لا بد له منه مقتصد، قد أثر فيها و فى كل ما دعى إليها الزهادة، و لزوم الكد و العبادة. يرحم من مال برغبته إليها ويرثي لمن أقبل بطلبه عليها، لا يراها حظاً لمن طلبها، و لا ثمناً لسعي من اشتغل بها، ينظر إليها بعين زوالها، و يقرب انتقالها، فهذا محل الدنيا عنده، و مكانها فى العلم بها لديه؛ و هو مع ما وصفته لك دائم العزلة، كثير الخلوة، متصل الجد و الخدمة، يجد راحة قلبه و قرة عينيه و سرور فؤاده، فيما خلص من صالح العمل إلى سيده، و أمل عائدة ثوابه فى معاده، فإذا ظهر للناس فى وقت اجتماعهم عليه، و طلبهم للعلم العتيد لديه، ظهر بجميل النية و صحيح الإرادة، فكان ذلك عنده بعض الأعمال المقربة الصالحة، فهو لا يخلو من حال هو بها فى الخلوة متعبداً، والى الله تعالى فيما يقرب اليه مجتهداً، و من حاله أن تكون قد حضرته النية. و يبرز للخلق فيكون لعلمه ناشراً و لهم مما علمه الله تعالى معلماً. و الوجل و الخوف من الله عزّ وجلّ فى أحواله، و الحذر و الإشفاق دائماً لا يفارقه، يقوم بشرائط علمه، و يعدل فى قوله و حكمه، هو من أقوم الناس بالإحكام و أعلمهم بالحلال و الحرام و ابصرهم بشرائع الاسلام يقع على آثار المرسلين و يتبع سنن الأولياء و الصالحين، لا يميل إلى بدعة، و لا يقصر عن الأخذ بالسنة، يعلم بارع محكم قوى، و حال واضح بين مستو، متوسط بجميع المذاهب متحرى لأقوم الآراء، لا يميل إلى الكلام، و لا يخطر به منه اهتمام، لا يطعن على الأئمة و لا يذمها، و يحب لها من الصلاح ما يعمها و يرى السمع و الطاعة و لا ينزع يداً من جماعة، يرى أن الخروج على الأئمة من فعل الجهلة الفاسقين، و الغواة المارقين، الذين يريدون الفتن، و يبتغون الفساد فى الأرض، أولئك العداة و الفساق و الظلمة المراق، الذين سلكوا غير سبيل الهدى، و استصحبوا الغواية و الردى و مالوا بالفتنة إلى الدنيا. و قدرع الله عزّ وجلّ عن ذلك أقدار العلماء، و جعلهم أئمة هداة نصحاء، أخياراً أبراراً أتقيا خلصاء سعداء نجباء سادة أجلة عظماء حلماء كرماء أولياء، جعلهم الله أعلاماً من الحق منشورة و مناراً للهدى منصوبة، و مناهج للبرية مضروبة، أولئك علماء المسلمين و أمناء المؤمنين و أجلة المتقين، مضروبة، أولئك علماء المسلمين و أمناء المؤمنين و أجلة المتقين، فبهم فى نوائب الدين يقتدى، و بنورهم فى ظلمات الجهل يهتدى، و بضياء علمهم فى الظلماء يستضى، جعلهم الله عزّ وجلّ رحمة لعباده، و بركة على من شاء من بريته،

يعلم بهم الجاهل و يذكر بهم الغافل، ويرشد بهم السائل، و يعطى بهم النائل، و يزيد بهم العامل، و يبلغ بهم الى المحل الفاضل، و يحث بهم الراحل، و يمكن بهم القوى الكامل، أولئك الذين عمروا بالذكر لله تعالى أعمارهم. و قطعوا بالعمل الفاضل الزكي آجالهم و بقوا بذلك للخليفة محمود آثارهم، و وضحت للبرية ضياء أنوارهم، فمن اقتبس من سنانورهم استضاء، و من قفا على آثارهم اهتدى، و من أتبع سير ما هم عليه سعد، و لم يشق، أحياءهم الله تعالى حياة دائمة، و يتوفاهم وفاة سالمة، و أنسوا بما قدموا به إلى الآخرة، جعل الله خواتم أمورهم أفضلها، و أحوالهم التي قبضوا عليها أجملها. و بعد أيها السائل عن نعت المحققين من العلماء العاملين بالعلم فى مدة البقاء، فقد وصفت لك بعض أحوالهم و نعت لك كثيرا من جميل أفعالهم، ولو أردت بلوغ الاستقصاء لوصفهم، و ذكر ما يستحقونه من نعمهم، لطال بذلك كتابى، و اتسع به جوابى، و فيما أجرى الله تعالى ذكره من ذلك كفاية لمن اهتدى، و بلاغ لمن عمل بما هو أولى.

قال العالم للحكيم: أيها الأستاذ العظوف الرحيم و المعلم الناصح الحكيم، لقد أزعجت بوصفك للقوم قلبى، و ملأت بالخيفة صدرى، و عرفت بذلك موضعى و قدرى، و خفت أن يعجز عن حمل ما عرفته صبرى، لما بينته من شدة تقصيرى، و دوام تخلفى، فاحتقرت عند المعرفة نفسى، و أيقنت بليتى و نقصى، فكيف لى بما أكون به من ذل التخلف خارجا، و عن مذموم أخلاق نفسى راحلا، و فى أوائل طريق القوم داخلا، فإننى أرى الوقوف عن ذلك مأثما، و البقاء مع الحال التى أنا عليها مغرما.

قال له الحكيم: لقد سألت عن شأن عظيم و أمر عال جسيم، يسهل على العاملين بفضلهم ركوب الأهوال فى طلبه، و حمل الأثقال و التغرب من الأوطان، و الخروج عن الأموال، و قل من قويت فيما عند الله تعالى رغبته، إلا سهل عليه بذل بدنه و مهجته، و لم يعظم عليه شئ فى بلوغ بغيته، فكن أيها السائل عن منازل النجباء و درجات العلماء و أحوال الأئمة العظماء المقفين على آثار الأنبياء على ترك لكل سبب عن منهاج القوم يعطفك عن سبيل الهداية و الرشد و يمنعك، فكن إلى الله تعالى راغبا فيما إليه يرفعك، و اعلم أن ملاحظتك بالرغبة إلى ما قل من الدنيا أو أكثر، حجاب لك عن الآخرة، و علة على ملاحظتك فى حين نفاذ البصيرة، فنح عن ملاحظة الضمير ما يورثك رؤيته النقص و التقصير، و صفى الضمائر و طهر السرائر بتجريد الاعتزام و إجمام و الاهتمام،

تفردا منك بماله قصدت، و في إدراكه رغبتي، فإن في إصلاحك لما بطن من سرک إحكام لما أعلن و ظهر من جهرك. فإياك أن تميل إلى شيء و إن قل خطره، فيميل بك عن محمود وضح لك أمره، فإن اغبن الغبناء من باع كثير ما يبقى، بقليل ما يغني، و من شغل نفسه عن أمور الآخرة بأمور الدنيا. واجعل أيها الرجل الطالب لفضل الأحوال و المذاهب أول ما تبدأ من عملك، و تقرب بفعله إلى ربك، الزهد في الدنيا و الإعراض عن كل ما مالت إليه النفس من قليل أو كثير، فإن قليل ما ملت به إليها، يأخذ من سرک و يشغل من قلبك و يعترض على ذكرک، و على قدر قوة ما معك من مواد القليل منها وضعفه كذلك تكون قوة المعترض منه و ضعفه، و على حسب الواقع من ذلك، يحتجب عنك فهم ما قصدت الهمة، و إنما تؤثر الأعمال و تحصن القلوب، إذا انقطعت عوارض الدنيا عنها، فإذا اعترض منها شيء و إن قل فهو المراد و العمل معا، و كان ذلك يبعد المحاضر و الأفهام، و يوقف الحال عن لحوق الاستتمام، فاحذر ما عاطفك منها، و مال بك و ان قل قدره إليها، تخلص بتخلصك من ذلك إلى سوى الحال و صحة الفعل و المقال، فقال له العالم: وضعت لنضحك خدي، و جمعت له همي و فرغت له قلبي و تبينت فيه رشدی، و قد أملت برشد هدايتك و حقيقة دعايتك و صدق مناصحتك، أن يبلغني الله تعالى إلى كل ما أؤمله و غاية ما أطلبه، و قد رأيت ينابيع الحكمة الجارية من مكنون سرک على لسانك، واصله إلي ببعض ما تقصصني به، و قد ذقت سائغا من مائه، فأوجدني انتعاش تبينه محبة نفعك لي به، فزدني منه ما تقوى به الحياة الباعثة لي، من موت ما مضى من الحال، إلى مستقبل ما وقع من الانتقال، فإني لم أجد شيئا أرجع به فيك إلى الله تعالى، إلا مناجاتي له بجميل مجازاتك عني و مكافأته لك بما هو له أهل وولي، و بعد إيقاظك لي أيها الحكيم من رقدة الغفلة، و إنباهك لي من سن السهو و السنة، فقد وجدت استقلالا إلى استدراك الفهم عنك، يحملني ما وجدت منه إلى العمل ببعضه، و وجدت مطالعات ما بقي علي من التقصير، يزجرني عن الوقوبى عنها لمحكم بيان و علم إيقان، فأما ما بين ما سنح من تيسير الله تعالى للعلم، و بين ما نبه العلم عليه من النهوض إلى ما بقي....

نسخة كتاب الجنيد إلى أبي يعقوب يوسف بن الحسين الرازي رحمهما الله تعالى

كشف الحق لك عن حقيقة أنبائه، وتولاك بعظيم منه وآلانه، وتضمنك في ضمه إياك إلى سوانح نعمائه، و جرت عليك برفعه لك إليه وإعلانه، فكنت بحيث لا تكون الاغيار لك إليه سببا، بل تكون بما يوجد به منك منتسبا، قد أخلصك بما اصطفاك به من خلصاء صفوته، وأوحذك بالانتحال ممن خصه بولايته، وتخيرك بالاجتباء من كبراء أهل مودته، الذين أثرهم بالاصطفاء لعظيم خلته، فكانت أوائل أقدامهم المجردة لديه، الموضوع على مناهج الورود عليه، النزوع عمادونه إليه، فسبقت إليه به كل سابق، و سمت إليه وحده عن سنيات المطالب، على أنوار فواتح البذل، تخر عليهم خريرا، و تدر بمنايح الأفضال عليهم درورا بسكب غيث هائل منهمل، و مدار غلف بغرائب البر متصل، يذهل ببوادي وروده عقول من لاحظ به، و يبهر بأوائل شهوده من أراد له فإلى أين و بماذا يتخطى في ذلك قلوب المكرمين به و كيف و أنى تتحاماها عقول المصادفين له، و ذلك لا يكوف بفعل مكنون، و إن كان مكرما و لا ينفذ عنه بتخطيه سر ولي و إن كان ممكنا، و لن يحمل ذلك عن أهل مجالسه و أنسه إلا الحامل بقوته و قدرته حملة عرشه، فهو ولي المحاماة عمن اصطنعه لنفسه، فعند ذلك إذا أراد ذلك دعا إلى إخلاص ذكره، و أقبل بمن تفرد به عليه و أوى بمن استأثر بمكنون سره إليه، فكان ما جمعه لأهل الزلفى لديه و المقربين عنده لهم تبعاً، و سائر أولياه فيما عاطفوا من ذلك شيعاً. لهم منه ما بذله من عظيم عطائه، و جاد به من جليل مننه و آلانه، فذلك حظهم المبذول، و عطاؤهم الدائم الموصول، و ذلك كله على عظيم قدره، و جليل ما خصهم الله تعالى به من نفيس بره، حجاب عما أخلص به المنفردين بخالص ذكره، مع حقيقة وجود ذلك، و الكون بالنزول فيما هنالك يبدو أوائل علم من تفرد به و أراد، بالاختصاص لما يوجد له، و لن يصلح لمعاينة ذلك عين بقيت عليها منها بقية، و لن يلامح طرف مواقع لرزية، جعلنا الله و إياك يا أخى ممن اصطنعه لنفسه، و استأثر به عمن دونه كتابي أليك يا أخى و سبل الحق مسهلة المناهج، و طرق الرشد زاهرة قد وطئت بالتمهيد لأقدام السالكين، و فسحت بالتوسعة لسير الطالبين، و زينت ببهجات الأنوار لقلوب الراغبين، و هى مع ذلك لقلّة القاصدين إليها و لقلّة السائرين بالصدق

عليها، كالعشار المتعطلة، والمواطن القفار الحزبة، ليس لها على ما عظم الله من قدرها، ورعد من جزيل الثواب على سلوكها، من أكثر الناس عامر، ولا في عظيم خطوها من الخلق راغب، وإنني أرى العلم مع كثرة منتحليه وانتشا طالبيه بقله صدقهم في قصده، وتركهم العمل بواجب حقه، كالعازب المتغرب البعيد المنفرد وأرى الجهل والدعاوى على كثير من الناس غالباً، وقلة العلم للمنتحلين للعمل بينه، وأرى هموم أكثر الخليفة على الدنيا عاكفة، ولما تعجل من حطامها طالبة، ولقليل ما تعجل منها مؤثرة، وقد انكفت العقول والقلوب بالانكباب على طلبها، وانصرفت إلى الرغبة في القليل منها، وأراهم بشر المراد وكثرة الفساد وقلة العمل للمعاد، في غمرة سكرتها، وحيرة هوالك ما استولى عليهم منها، ليس فيهم لغلبة ذلك عليهم مفيق، ولا راجع إليك أن وعظته بتحقيق، قد اشتملت عليهم الفتنة بالعاجلة فتحيرت عقولهم عن أمور الآجلة. وبالخلق يا أخى إذا كانوا كذلك أشد الحاجة إلى عالم رفيق، ومؤدب مناصح شفيق، وواعظ يدلهم على الطريق، وأنت يا أخى رضى الله عنك بقية ممن مضى، وأحد من يشار إليه من العلماء، وجليل من أكابر الحكماء، وقد علمت رضى الله عنك أن الله عز وجل قد أخذ الميثاق على أهل معرفته وأولى العلم به الذين آثرهم بكتابه وفتح لهم في الفهم عنه، وخصهم بما استخلصهم به من تبيان، وقلدهم من عظيم أماناته أن يبشرونه للناس ولا يكتمونونه، وقال جل ثناؤه «و الرابانيون و الأحبار بما استحفظوا من كتاب الله» وقال تعالى «- لولا ينهاهم الرابانيون و الأحبار عن قولهم الاثم و أكلمهم السحت لبئس ما كانوا يصنعون» وأنت يا أخى أحد من بقى ممن قلد من ذلك ما قلدوه، وعرف من أنباء الحكم بعض ما عرفوه، و عليك عندى تبيان ما وهبه الله جل ثناؤه الحكم بعض ما عرفوه، و عليك عندى تبيان ما وهبه الله جل ثناؤه لك، والقول بعظيم ما انعم به عليك، فاعدل رضى الله عنك إلى المريدين بهمك، واقبل عليهم بوجهك، وانصرف إليهم بحجتك واعطف عليهم بفضلك وأثر على غيرهم بدلالتك، وجميل دعايتك، وابدل لهم منافعهم من علمك ومكين معرفتك، وكن معهم فى ليلك ونهارك، وخصهم بما عاد به عليك ولك، فذلك حق القوم منك، وحظهم مما وجب لهم عليك، أما سمعت الله جل ثناؤه وذكره وهو يقول لأعظم خلقه عنده قدرا، وأعلامه لديه منزلا «واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى يريدون وجهه ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطا و

قل الحق من ربكم» فهذه وصية الله جلّ ثناؤه لنبيه المجتبى محمد صلى الله عليه وسلم المصطفى يا أخى رضى الله عنك لم أنبهك على حظ كنت عنه غافلا، ولا على أمر رأيتك عنه مقصرا، وأعيذك بالله من كل هفوة وتقصير، وعن كل نقص وفتور، لكن الله عزّ وجلّ يقول «وذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين» وقد بدأتك بكتابتى هذه متوسلا به إلى مواصلتك ومستزيدا به من إقبالك على و مؤانستك، ومتسببا به إلى مكاتبتك فكان حيث أحببته منك، وزدنى فيما رغبت فيه إليك، جعلك الله سببا لنفع إخوانك، ومع ذلك يا أخى هديت لرشدك فقد سنج لى شىء أريد أن أقوله، بدأت بنفسى فيه قبلك، وأحب انى أكون فيه تبعالك بعدك، وأقدم مع ذلك الاعتذار إليك، إن لم يقع مقبولا لديك، فخذة إن كان له فى الحق موزعا، وكن له على المناصحة مستمعا، فهو لك منى على المناصحة مبذول، وإن رددته علي فهو لى مقبولو يا أخى رضى الله عنك كن على علم بأهل دهرك، ومعرفة بأهل وقتك وعصرك، وابدأ فى ذلك أولا بنفسك، وكن عاطفا بعد احكامك فيه بحالك...

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله وصلواته على محمد وآله وسلم تسليما
كتاب الفناء

كلام الإمام أبى القاسم الجنيد بن محمد قدس الله روحه: الحمد لله الذى قطع العلائق عن المنقطعين اليه، وهب الحقائق للمتصلين به المعتمدين عليه، حين أوجدهم وهب لهم حبه، فأثبت العارفين فى حبه، وجعلهم درجات فى مواهبه، و أراهم قوة أبقاها عنه، وهبهم منه من فضله، فلم تعترض عليهم الخطرات بملكها، و لم تلتق بهم الصفات المسببة للنقائص فى نسبتها، لانتسابهم الى حقايق التوحيد، بنفاذ التجريد، فيما كانت به الدعوة، و وجدت به أسباب الخطوة، من بوادى الغيوب و قرب المحجوب؛ ثم سمعته يقول: وهبنيہ ثم استر بى عنى فأنا أضّر الأشياء على، الويل لى منى، أكادنى و عنه بى خدعنى، كان حضورى سبب فقدى، و كانت متعتى بمشاهدتى كمال جهدى. و فالآن عدمت قواى لعناء سرى. لا أجد ذوق الوجود ولا أحلو من تمكين الشهود، و لا أجد نعيما من جنس النعيم، و لا أجد التعذيب من جنس التعذيب، فطارت المذاقات عنى، و تفانت اللغات من وصفى، فلا صفة تُبدى ولا داعية تُحدى. كان الأمر فى إبدائه كما لم يزل فى ابتدائه قلت: فما أبان منك هذا النطق و لا صفة تبدؤ و لا داعية تحدو؟ قال: نطقت بغيبتي عن حالى، ثم أبدى، على من شاهد قاهر و ظاهر شاهر. أفناني بانشايي كما انشاني بديا فى حال فنايى، فلم أوتر، عليه لبرائه من الآثار، و لم اخبر عنه إذ كان متوليا للإخبار. أليس قد محى رسمى بصفته، و بامتحايى فات علمى فى قربه، فهو المبدئ كما هو المعيد. قلت: فما قولك افتاني بانشايي كما أنشاني بديا فى حال فنايى؛ قال: أليس تعلم أنه عز وجل قال «و إذ أخذ ربك من بنى آدم» الى قوله «شهدنا» فقد أخبرك عز وجل أنه خاطبهم و هم غير موجودين إلا بوجوده لهم، إذ كان واجدا للخليفة بغير معنى وجوده لأنفسها، بالمعنى الذى لا يعلمه غيره، و لا يجده سواه، فقد كان واجدا محيطا شاهدا عليهم بديا فى حال فنائهم عن بقائهم، الذين كانوا فى الأزل للأزل، فذلك هو الوجود الربانى والادراك الالهى الذى لا ينبغي إلا له جل و عز، ولذلك قلنا إنه إذا كان واجدا للعبد يجرى عليه مراده من حيث يشاء بصفته المتعالية التى لا يشارك فيها، كان ذلك الوجود أتم الوجود و أمضاء لامحالة، و هو أولى

وأغلب وأحق بالغلبة والقهر وصحة الاستيلاء على ما يبدو عليه، حتى يمحى رسمه عامة ويذهب وجوده، إذ لا صفة بشرية ووجود ليس يقوم به لما ذكرنا، تعالياً من الحق وقهره، إنما هذا تلبس على الأرواح مالها من الأزلية.

نعيم ليس من جنس النعيم المعقول، وسخاء بالحق لا من جنس السخاء المعلوم، إذ كان عز وجل لا يحس ولا يحس ولا يبدل ذاتيته، ولا يعلم أحد كيفية لطائفه في خلقه، وإنما معنى ذلك رباني لا يعلمه غيره ولا يقدر عليه إلا هو، ولهذا قلنا إن الحق أفنى ما بدا عليه وإذا استولى كان أولى بالاستيلاء وأحق بالغلبة والقهر. قلت: فما يحد أهل هذه الصفة، وقد محوت اسم وجودهم وعلومهم؟ قال وجودهم بالحق بهم وما بدا عليهم بقول وسلطان غالب، لا ما طالبوه فأذكروه وتوهموه بعد الغلبة، فيمحقها ويفنيها، فإنه غير متثبت بهم ولا منسوب اليهم وكيف يصفون أو يجدون مالم يقوموا فيحملوه أو يقاربوه فيعلموه وإن الدليل على ذلك من الخير الموجود، أليس قد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: قال الله عز وجل «لا يزال عبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به». وفي الحديث زيادة في الكلام غير أنني قصدت الحجة منه في هذا الموضوع؛ فإذا كان سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به فكيف تكيف ذلك بكيفيته أو تحده بحد تعلمه؟ ولو ادعى ذلك مدع لأبطل في دعواه، لأننا لانعلم ذلك كائناً بجهة من الجهات تعلم أو تعرف، وإنما معنى ذلك أنه يؤيده ويوفقه ويهديه ويشهده ما شاء كيف شاء بإصابة الصواب وموافقة الحق، وذلك فعل الله عز وجل فيه ومواهبه له، منسوبة إليه لا إلى الواجد لها، لأنها لم تكن عنه ولا منه ولا به وإنما كانت واقعة عليه من غيره، وهي لغيرها أولى وبه أخرى، وكذلك جاز أن تكون بهذه الصفة الخفية، وهي غير منتسبة به على النحو الذي ذكرناه. قلت: كيف يكون الحضور سبب الفقد والمتعة بالمشاهدة كمال الجهد، وإنما علم الناس هاهنا أنهم يتمتعون ويجدون بالحضور، لا يجهدون في ذلك ولا يفقدون. قال: ذلك علم العامة المعروف، وسبيل وجودهم الموصوف، فأما أهل الخاصة والخاصة المختصة، الذين غربوا لغربة أحوالهم، فإن حضورهم فقد، ومتعتهم بالمشاهدة جهد لأنهم قد محوا عن كل رسم ومعنى يجدونه بهم أو يشهدونه من حيث هم، بما استولى عليهم فمحاهم، وعن صفاتهم أنفاهم حتى قام بهم وقام عنهم بما لهم، وثبت دواعي ذلك عليهم وفيهم من جنس كماله وتامه، فوجدوا

النعيم به غيباً بأمّتع الوجود على غير سبيل الوجود، لاستئثار الحق واستيلاء القهر، فلما فقدت الأرواح النعيم الغيبى الذى لاتحاسه النفوس ولا تقاربه الحسوس، ألفت فناها عنها ووجدت بقاها يمنعه فناها. فإذا أحضرها أنيتها وأوجدتها جنسها استترت بذلك عما كانت به وكان بها، فغصت بنفسها وألفت بجنسها، إذ أفقدها التمام الأول الاكرام الأكمل، وردت الى تعلم وتعقل، فالحسرة فيها مستكنة وغصة الفقد بها متصله فى حال حضورها وكائن وجودها، ولذلك تافت الى الشهوة ورجعت الى الحاجة. وكيف لا يكلمها اخراجها بعد غيابها وتوقانها بعد امتلائها فمن ههنا عرجت نفوس العارفين الى الأماكن النظرة وللمناظر الانيقة والرياض الخضرة، وكان ما سوى ذلك عذاباً عليها مما تحن اليه من أمرها الأول الذى تشمله الغيوب ويستأثر به المحجوب ويحك إن اشارته الى الصفة إشارة لا يشارك فيها، ومراده فيها ومنها هو ما استأثر به عليها. فمن كان مستتراً أو ذاكرها لها أو مختصا بها، كان لا ينبغى للمراد بذلك حضور البوادي عليه ولا البواعث منه اليه؛ فتأمن صفته عن الفناء بحقيقته، ذاهباً عن الحضور ما هو به، اقتداراً من الغالب له القائم به المستولى عليه. حتى إذا أحضر وأشهد ضمن حضوره الاستتار وامحت فى شهوده الآثار، حتى لا يجد السبيل الى درك الشفاء على خالص الوجود المستولى عليه من الحق تعالى كذلك يرى فى صفته العليا وأسمائه الحسنى وإنما جرت سنة البلاء على أهل البلاء من ههنا، حتى جاذبوا وأقاموا ولم ينخدعوا، أقيم عليهم ما محققهم فى نفس القوة وعلو المرتبة وشرف النسبة.

قلت: فما أعجب ما أخبرتنى به وإن أهل هذه النسبة العالية ليجرى عليهم البلاء؟ فكيف ذلك حتى أعلمه؟ قال: افهم: لما طلبوه فى مراده ومانعوه عن أنفسهم، فطلبوا له فى استيلائه عليهم بساط البلاء على صفاتهم، لأن لذة الأشياء فيهم، سترهم به ليقضوا بأنيتهم ويحترفوا بحسوسهم وولدوا برؤية أنفسهم فى مواطن الفخر ونتائج الذكر وغلبات القهر. وأنى لك بعلم ذلك، وليس يعلمه إلا أهله ولا يجده سواهم ولا يطيقه غيرهم وتدرى لما طلبوه ومانعوه فتوسلوا بما منه بدا اليه واستعانوا فى التوسل بالحقائق عليه؟ لأنه أوجدتهم وجوده لهم وثبت فيهم وعليهم غيب سرائره الواصلة اليه، فامتحت الآثار، وانقطعت الأوطار، حتى توالى النسب، وتعالى الرتب، بفقدان الحسن وفناء النفس.

ثم أحضرهم الفناء فى فنائهم، وأشهدهم الوجود فى وجودهم؛ فكان ما أحضرهم

منهم وأشهدهم من أنفسهم سترًا خفيًا وحجابًا لطيفًا، أدركوا به غصة الفقد و شدة الجهد، لاستتار ما لا تلحق به العلل، إحضار ما يلحق العلل به و تليق الآثار بصفته فظالبوه فيما كان مطالبهم، و ما يعرفه من نفوسهم لأنهم حلوا بمحل القوة و نالوا حقايق الخطوة، فأقيم عليهم مشغلا لهم، فنشأ منه فيهم تمام كان و لا كان على الصفة، و إن كانت غصة البلاء تريد. قلت: فصف لى تلوين البلاء عليهم فى موطنهم العجيب و منزلهم القريب. قال: أنهم استغنوا بما كان بدا، فخرجوا عن الفاقة، و تاركوا المطالعة، و ألبسوا الظفر بجهد الاقتدار و صولة الافتخار، و كانوا بذلك ناظرين الى الأشياء بما لهم، دون التعرّيج على ما له، باقامة الفرق و الفصل، لما رأوا و وجدوا بالعينين، فاستولى بالأمرين، فإذا بدت عليهم بوادى الحق، ألجأ منه لهم مما لهم، على التجريد اقتدارا و افتخارا. خرجوا عن ذلك غير مشاكبين له، مؤثرين لما انفردت به متعتهم، دالة عليه و يقينا بالسماحة، لا يرون رجوعا عليهم و لا مطالبة تجرى عليهم. فإذا كان ذلك أحاطه بهم المكر من حيث لا يعلمون.

قلت: قد أغربت على عقلى، وزدت فى خبالى، فادن من فهمى. قال: إن أهل البلاء لما اتصلوا بحادث الحق فيهم، و جرى حكمه عليهم، تغربت أسرارهم، و تاهت أرواحهم عمر الأبد، لا تأويها المواطن و لا تجنّها الأماكن، تحنّ الى مبتليها حيننا، و تن بقاء النائي عنها أنينا، قد شجّاهما فقدانها و ذلها و جدانها، أسوفة عليه، موجعة لديه، متشوقة فى الوجد اليه، أعقبها بها ظمًا، و يزد الظمّ فى أحشائها نماء، فهى الكلفة بمعرفتها، السخية بفقدها. أقام لها عطشها اليه مع كل مأتم مأتما، و رفع لها فى كل كسوة علما، يذيقها طعم الفقر، و يجدد عليها رؤية احتمال الجهد، ممالة مع آثار المؤمن، تواقه الى مثلات الشجى، طلبة لشفائها، متعلقة بآثار المحبوب فيما يبدو، و كل إبعاد تراه بعين الدنو خفيت خفاء لفقد سترها فما استترت، و ابتلاها فما فكلت و كيف تستتر، و هى مأسورة لديه، محتسبة له بين يديه، سمحت له بهلاكها فيما أبدى عليها من ابتلائها، و لم تعزم على الاهتمام بأنفسها استغناء بحبه و تعلقا به فى محل قربه. ترى مقادير الألفاظ منه فى سرعة يقظتها، يستغرق هلاكها بالجارى عليها فى دوام البقاء و تشديد البلاء، حق امتعها بلاؤها و أنسها به بقاؤها، لما رأتها قريبا لمنعها و اتيا بلسعتها فلم تلوعن حملة كلالا و لا برمت به ملالا. هم الأبطال فيما جرى عليهم لما أسرّ اليهم. أقاموا فى قهره، انتظار أمره، ليقضى الله أمرا كان مفعولا.

و أهل البلاء يقسمون، على قسمين: فمنهم من أوى الى بلائه، فساكن مراده، و ما بلى هواه فى الأشياء إيثار المتعة نفسه، و تمتعه بوجود حسه حتى انكى به و مكر به و أزل بالمكر عنه مزايلة حالة، و اعتد ببلائه شرفا، و رأى أن سبب الخروج عنه سبب النقصان و الضعف...

ثم كتاب الفناء و كانت النسخة المنقول منها نسخة أعجمية كثيرة السقم جدا فلتتوقع نسخة مرضية للتصحيح بها إن شاء الله. و الحمد لله و صلواته على سيدنا محمد و آله و صحبه و سلم

بسم الله الرحمن الرحيم

و من كلام الجنيد رحمه الله في قوله تعالى و إذ أخذ ربك « قال كاتبه: يليق بهذا الكتاب أن يسمى «كتاب الميثاق» و لسهل رحمه الله كلام في ذلك سمي بكتاب الميثاق

الحمد لله الذي جعل ما أنعم على عباده من إيزاغ نعمته دليلا هاديا لهم إلى معرفته، بما أفادهم به من الأفهام و الأوهام التي يفهمون بها رجح الخطاب، أحمده دائما ديموميا، و أشكره شكرا قائما قيوميا؛ و أشهد أن لا إله الله الفرد الفريد الأحد الوحيد الصمد القدوس، و أشهد أن محمدا صلى الله عليه و سلم الكامل بالنبوة و التام للرسالة صلى الله عليه و على آله اجمعين.

ثم إن عزّ و جلّ صفوة من عباده و خلصاء من خلقه، انتخبهم للولاية و استخلصهم للكرامة و أفردهم به له، جعل أجسامهم دنيوية و أرواحهم نورانية و أوهامهم روحانية و أفهامهم عرشية و عقولهم حجية، جعل أوطان أرواحهم غيبية في مغيب الغيب. جعل لهم تسرحا في غوامض غيوب الملكوت، ليس لهم مأوى إلا إليه؟ و لا مستقر إلا عنده، أولئك الذين أوجدتهم لديه في كون الازل عنده و مراكب الاحدية لديه، حين دعاهم فأجابوا سراعا، كرما منه عليهم و تفضلا؛ أجاب به عنهم حين أوجدتهم؛ فهم الدعوة منه؛ و عرفهم نفسه حين لم يكونوا إلا مشيئة أقامها بين يديه، نقلهم بإرادته ثم جعلهم كذر أخرجهم بمشيئته خلقا فأودعهم صلب آدم عليه السلام فقال جلّ و عزّ و إذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم و أشهدهم على أنفسهم ألست بربكم فقد أخبر جلّ ذكره أنه خاطبهم و هم غير موجودين إلا بوجوده لهم، إذ كانوا واجدين للحق من غير وجودهم لأنفسهم، فكان الحق بالحق في ذلك موجودا بالمعنى الذي لا يعلمه غيره و لا يجده سواه؟ فقد كان واجدا محيطا شاهد عليهم برأهم في حال فنائهم، الذين كانوا في الأزل للأزل أولئك هم الموجودون الفانون في حال فنائهم الباقون في بقائهم؛ أحاطت بهم صفات الربانية و اعمار الأزلية و أعلام الديمومية، أظهر هذه عليهم لما أراد فناءهم ليديم بقاءهم هناك، و ليفسحهم في علم الغيب غيبه؛ و ليربهم غوامض مكنومات علمه و يجمعهم به ثم قرقهم ثم غيبهم في جمعهم و أحضرهم في تفريقهم، فكان غيبهم سبب حضورهم و حضورهم سبب غيبهم اختطفهم بالشواهد البادية منه

عليهم حين أحضرهم، واستلبهم عنها حين غيهم؛ أكمل فناءهم فى حال بقائهم و بقاءهم فى حال فنائهم. أحاطت الأمور بهم حين أجرى عليهم مراده من حيث يشاء بصفته المتعالية التى لا يشارك فيها فكان ذلك الوجود أتم الوجود، وهو أولى وأعلى و أحق بالقهر والغلبة وصحة الاستيلاء على ما بدامنه عليهم حتى يمحى أثرهم ويمتحن رسومهم ويذهب وجودهم؛ إذ لصفة بشرية ولا وجود معلومية ولا أثر مفهومية إنما هى تليسات على الأرواح مالها من الأزلية؛ ذوق وجود نعيم لا كالنعيم؛ مستجملة فى المعانى متفقة الأسامى متصادقة فى ذوق نعيمها متلونة فى رسوم شواهدا تبدو بنعيمها فى طوابع شواهدا وتتلون فى ذوق مرارات طعمها، لهنج أفكارهم فى محبوبهم وتذمت أذكاهم فى أسرارهم، هاجت عليهم عند ذلك بحار الغيرة تتلاطم أمواجه، عظم البلاء عند تصفحهم لواردها، واضمحلت نفوسهم عند توقعهم إياها، وقام عليهم كل معلوم نكرا وثبت كل نكر معلوما برزوا بعلم الحقيقة لدى الحق؛ حين أوجدتهم حقيقة الحق نسبة منه لا الى الواحد لها؛ كان ذلك كمال الجهد لديه، ثم لم يجعل لبلائهم أسامى فيستريحون؛ ولا لجهدهم معلوما فيتنعمون، شغل بعضهم عن بعض؛ وأفرد بعضهم عن بعض، فهم فى حضورهم فقد؛ وفى متعتهم بالمشاهدة كمال الجهد، لأنه قد محى عنهم كل رسم ومعنى يجدونه بهم؛ ويشهدونه من حيث هم لما استولئ عليهم فمحاهم وعن صفائهم أفناهم، وإنما معنى ذلك أن تؤدى الحقيقة من الحق ما يشاء كيف أثبت بهم وعليهم وقام عنهم بما لهم وثبت دواعى ذلك عليهم وفيهم من جنس كماله وتامه، فوجد النعيم من غير جنس والنعيم وجد البلاء فى معلوم النعيم وجد الوجود فى غير سبيل الوجود، باستتار الحق واستيلاء القهر، فلما فقدت الأرواح النعيم الغيبى الذى لاتحاسه النفوس ولا تقارنه الحسوس، ألقت فناها عنها وطرحتهم فى مفاوز مهلكات بلواها، ثم ألقت بعد إلفهم للفناء، لأن لا يجدوا طعم معلوم ولا يستريحوا الى موجود، امتلابهم بلا إشارة الى صفائهم، ولا رسوم من رسوم الموصوفات ولا البواعث منه إليها، وامتحت شواهد فى الآثار حين لا يوجد السبيل الى درك الشفاء على خالص الوجود المستولى عليه من الحق تعالى، كذلك من فى صفته العليا وقوة شاهده بوارد سلطانه، وإنما جرت سنة البلاء على أهل البلا حين جاذبوا وأقاموا وثبتوا ولم ينخدعوا، أقيم عليهم ما محقهم فى نفس القوة وعلو المرتبة وشرف المنزلة وسناء النسبة، ثم أحضرهم الفناء فى فنائهم وأشهدهم الوجود

فى وجودهم و فكان ما أحضرهم منهم و أشهدهم الوجود فى وجودهم [ستر اخفيا و حجابا لطيفا] أدركوا به عظيم فقد و شدة الاستينار ما لا يليق به العلم و لا [تليق] الآثار بصفته، فطالبوه فيما كان مطالبهم، و مانعوه ما كان مانعهم، و تعرفوا منه ما عرفوه إليهم لآبهم، حلوا بمحل القوة، و نالوا حقايق الحظوة، و تعالوا إلى حقيقة الحضرة، فأقام عليهم شاهدا منه فيهم، و أدركوا منه به ما أدركوا، و أوقف كل واحد منهم عند إدراكه، و أفرد كل ما انفرد منه تعالى الله عن صفة الخلائق، و عز أن تشبه به الخلائق علوا كبيرا. تم بحمد الله و منه

بسم الله الرحمن الرحيم ومن كلام الجنيد قدس الله روحه فى الألوهية

قال أبو القاسم الجنيد رحمه الله تعالى: اعتزل الحق بهم، و جردت الألوهية لهم، فكان أول وارد الحق بتأدية شواهد إبرازه لهم وإنزاله إياهم فى أول الألوهية، أنزل الأزلية على سرمد الأبد، فى ديمومية البقاء إلى ما ليس له غاية ولا منتهى، ثم أتبع مع ذلك بشاهد منيع العز و طول الفخر و ظهور القهر و شامخ العلو و قاهر السطوة و شدة الصولة و عظيم الكبرياء و جليل الجبرياء فاعتزل منفردا بذلك و تكبر و تعالى بالعظمة، فكان الحق بالحق للحق قائما، و كان الحق بالحق للحكم حاكما، و توحد فى تفرد جبروته أحدا فردا صمدا، و هذا أول شاهد إنزاله من أنزل فى غلبة هذا الاسم عليه و أحله به لديه، و تابع مع ذلك ما أمكن فى إجنان صونه به له من أسمائه الحسنى ما وقعت إليه الإشارة و ما لم يقع من أسماء الجمع و التفرقة على ما شاء من الإبداء و الإخفاء، فمنها ما بدت فى شواهداها، و ظهرت فى مطالبها، و علت فى مذهبها، و سرحت فى مساكنها، و ترددت فى مراكبها، ثم تفانت النعوت بجواز الاحتواء على ما تكيفته الحقيقة فسترته، و كملت فيه فغيبته، و طوت عليه فكتمته، و تمكنت منه فأتلفته، و غلبت عليه فقهرته، ثم تذهب بواديها على الانفصال من غير انفصام، و علا بالإلف من غير جنس النظام، فعالى بظاهره و بظافر أبداء بتمكين أحكامه، فتصاول عند ذلك الصول، و تفاخر الفخر، و تقاهر القهر، فأين الأين عند ذلك و ليس يحين أينه، و أين ذهاب الأين على دوام أزليته، و أين مالا أين له و لا أين فيه على تفرد الألوهية، و هو بعض ما لوح الحق به فى اسم الجمع، ثم يجرى فيهم ما توقع منهم به النظر، فى شواهد ما لاقى الحق به من هذا نعتة على اسمعه المنفرد و علمه المجرد، فهذه إشارة ما لا يقع به الشرح أكثر، ثم لا ينال فهم ذلك من جنس الإشارة إلا بتقدم الكون فيما تقدم به انعت، و قد طويت ما فيها و لم أفصح به فخذها من حيث لا تنال به إلا به إن أدرك الحق بإدراك فى إدراك و من بعض ما أوجد الحق فى اسم التفرقة أن حبس به إظهار ما ألبسهم و البسهم اظهار ما به حسبهم، فكانوا فى ابدائه شواهد مكنون إخفائه، فكلما طالعهم بما لاحظهم أرمس مستدرك المكان بكون خفى الكتمان، و هم فى شواهد ما

يطالعهم به على ترادف ما أطلعهم به عليه، ثم يطالعهم فيما به يطالعهم، مطالعات سر المحترز المرتجف عليهم به في إظهار ما كمنه، وذلك قبل أن يشرف بهم على حجاب غريب هذه الصفة، ثم يبدي لهم شواهد البذل و مستعطفات سوابق الأمر، ويظهر لهم به عند إقباله به عليهم وإجلاله منزلة لديهم بأنباكون دوارك الوفاء، والاحتواء على كل محبوب و مطلوب و مرغوب، باستتمام كمال المصافاة و اتحاد منح الموالاتة، ثم يعطف عليهم في قرار أمن ما أحلهم فيه بالشهادة إياهم الغيبة عنهم، والأخذ بما أقبل به عليهم، وانتزاع لكل ما أنسهم من منحه و عطف عليهم به من بذله، وأوقف عليهم لما يريد أن يبلغهم إليه، و يطلبهم به، أضداد الشواهد للتقدمة، فلو رأيتهم بعين إشهداه إياهم، وكون فيما فيه أحلهم لرأيت رهائن أشباح أسرى واجتناح جوائب أرواح سرى، قد رهقوا بالمحو في ملكوت عزه، وأرهقوا بفرط ابتلاء الحق لهم بفقده، مما هم به منه يصرخون، و به إليه في غمرات الكرب يضجون، قد جمع أنفاسهم في أنفاسهم، و حبس أرواحهم في أرواحهم، فهم به عليه يترددون، و منه به إليه يتوحدون، و هذا بعض علم التوحيد مما لوح إليه به صفوته، ثم بحمد الله و منه و صلى الله على محمد و آله و سلم تسليما.

و كانت نسخة الأصل أعجمية سقيمة
 جدًا فلتوقع نسخة صحيحة للمقابلة
 إن شاء الله تعالى

من كلام الإمام أبى القاسم الجنيد بن محمد قدس الله روحه ونور ضريحه فى الفرق بين الإخلاص والصدق

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله و سلام على عباده الذين اصطفى قال الشيخ الإمام ابو القاسم الجنيد قدس الله روحه ونور ضريحه، آنسك الله بقربه، وجدد لك فى كل وقت من الزيادة فى برّه، و سترك فى ظلال جناح رحمته، و جعل مأواك فى جواره، الذى أسكن فيه أرواح أهل خاصته، الذين تولاهم بحياطته، فلم يلحقهم لاحق و لم يقطعهم قاطع و لم يشغلهم شاغل، و صلى الله على أهل بيته و أصحابه و سلم. أمّا بعد فإنك سألت عن الفرق بين الإخلاص و الصدق، فمعنى الصدق القيام على النفس بالحراسة و الرعاية لها، بعد الوفاء منك بما عليك ممّا دلّك العلم عليه، فى إقامة حدود الأحوال فى الظاهر، مع حسن القصد إلى الله عزّ و جلّ أولّ الفعل؛ فالصدق موجود فى حقيقة صفات الإرادة، عند بداية الإرادة، بالقيام بما دُعيت إليه فى حقيقة إرادتك، ممّا طرق الحق لك اليه، و المبادرة فيه بالخروج عن موافقة النفس لطلب الراحة مع انتصاب العلم لك و موافقتك له، بخروجك من التأويل. فالصدق موجود قبل وجود حقيقة الإخلاص، و قد قال الله عزّ و جلّ «ليسأل الصادقين» ثم سألهم بعد ما أوتوا بالصدق: ما أرادوا بصدقهم، و قد سمى الله الصادقين فى موضع آخر على غير هذا المعنى فقال عزّ و جلّ: «هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم» فكان الصدق فى الأول علما للخلق و فصلا بينهم و بين الإخلاص، لأن الإخلاص موجود فى صفة الخلق عند حالين: حال الاعتقاد والنية، و حال الفعل والعمل فالإخلاص فى صفة الصادق موجود فى العقد غير منسوب الى الصدق الّا بوجود أوائل الإخلاص فى باطنه، باق عليه علم موارد الأشياء عند ممارسة الفعل بالجوارح و التخلص لفعله عن عوارض اضداد الاخلاص، حتّى سمى مخلصاً. فأول الاخلاص ان يفرد الله تعالى بالإرادة، و الثانى ان يخلص الفعل من الآفة، فالصدق الذى هو عند الخلق صدق، فرق بنيه و بين الاخلاص، و الصدق الذى عند الله تعالى هو الصدق مع الاخلاص، و قد يقال فلان صادق لما يرى عليه من صفات العلم و بذل المجهود منه، و لا يقال فلان مخلص لغيبة الخلق عن علم اخلاصه، فالصدق مشهود فى صفة الصادق و الاخلاص معدوم من

مشهده فالصادق موصوف بحسن صفات شاهده، منسوب الى الصدق بدلائل ظاهره، مع وجود اوائل الاخلاص فى باطنه، باق عليه علم موارد الاشياء وروده، يقبل ما وافق الأول من معنى قصده، ويرد ما خالف علم ظاهره، فالاخلاص يعلو الصدق لوجود زيادة العلم، مع وجود قرة الرد لما عارض من وسواس العدو، لوجود صفاء القلب، ولا يعلو الإخلاص شىء، لأنه لا غاية فى العبودية من حيث العبد فوق الإخلاص، ولا يقال إخلاص المخلص، لأنه لا غاية بعد الإخلاص، وقد قال الله تعالى «ليسأل الصادقين عن صدقهم» ولم يقل ليسأل المخلصين عن اخلاصهم، لان غايته من الخلق فيما استعبدهم به، فالاخلاص يعلو الصدق والصدق دونه.

والصدق على ثلاثة أشياء: صادق بلسانه، وهو القائل بالحق له كان أم عليه بخروجه عن التأويل والتدليس، وصادق فى فعله، وهو الباذل للمجهود من نفسه بإخراج وجود راحته، وصادق بقلبه وهو القصد اليه فى فعله فعند وجود هذه لخصال يكون صادقا، مع أن الصدق موجود من الصادق فى كل حال لا يستغنى عنه فى حال من الأحوال. وقد فسرت جملة فى أول الكتاب، فالصدق فى التورع والتزهد والزهد والتوكل والرضا والمحبة والشوق والتوحيد لأهل الصلاة، فى صفات المريد والمراد، والذاكر والمذكور، وكل ذلك لابد من أن يتولد له شاهد ظاهر يشهد له بالصدق. ومعنى الإخلاص أفراد النية لله عز وجل وحسن القصد اليه، بحضور العقل عند موارد الأشياء، وبيان تلوين الأمور عليه، بما وافق الأول فى معنى صحّة قصده، ورد ما خالف ذلك من موارد النفس والعدو، مع ذهاب رؤية النفس بوجود رؤية المنّة، مع وجود حسن العزاء عند المذمة من الخلق، لوجود حسن المعرفة بالفضل، ووجود الكراهة عند المحمدة، لخوف فساد المعرفة بذهاب رؤية الخلق عند مصادفة الأحوال، فهذا علم مشهود عند شاهد المخلص معدوم عند شاهد الخلق. فالصدق والاخلاص يتفقان فى حال المخلص، وينفرد الصدق بالصادق، مع أول وجود الاخلاص، فغاية وصف الموصوفين بالعبودية فى الاستعباد هو الإخلاص، والصادق فى حقيقة صدقه يتولى بالإخلاص، والمخلص فى حقيقة إخلاصه يُتَوَلَّى بالكفاية، لوجود نفاذ البصيرة، وذو البصيرة فى حقيقة نفاذ بصيرته يتولى بالحياطة من جميع ما يخشى فساد، ثم وقع الاستيلاء بالتوَلَّى بعد ذلك، فقهر العقل فأفناه عن مقاومة الواجد. فعند وجود حقيقة التوَلَّى بالخصوصية، خرج عن عبادته لله بالنفوسية، ودخل فى عبادته عزّ

و جلّ بالوحدانية، فكان ذلك أول وجوده حقيقة توحيد الخصوص، بذهاب رؤية الأشياء لقيام رؤية الحق. فجرت الأحوال عليه في مجارى صفاتها، (المراد مليكه فيها بسقوط صفاتها) منها، فعند وصول العبد الى هذا، خرج عن صفة وجود ما يوصف بالعقل، فصارت عوارض العقل عند وجود حقيقة التوحيد، وساوس تحتاج الى أن يردّها، لأن العقل كان قيّم العبد عند قيام العبد بالعبودية، من حيث العبد، فعند وقوع حقايق الملكة من الله عزّ وجلّ له، ذهب العبد في العبودية من غير المعدن الأول، فكان موجود في الصفة معدوما من المشرب، فصار عند ذلك موجودا مفقودا.

باب آخر في التوحيد

اعلم أن أول عبادة الله عزّ وجلّ معرفته، وأصل معرفة الله توحيده، ونظام توحيده نفى الصفات عنه بالكيف والحيث والأين، فبه استدلّ عليه، وكان سبب استدلاله به عليه توفيقه، فتوفيقه وقع التوحيد له، ومن توحيده وقع التصديق به، ومن التصديق به وقع التحقيق عليه، ومن التحقيق جرت المعرفة به، ومن المعرفة به وقعت الاستجابة له فيما دعا اليه، ومن الاستجابة له وقع الترقى اليه، ومن الترقى اليه وقع الاتصال به، ومن الاتصال به وقع البيان له، ومن البيان له وقع عليه الحيرة، ومن الحيرة ذهب عن البيان، ومن ذهابه عن البيان له انقطع عن الوصف له، وبذهابه عن الوصف وقع في حقيقة الوجود له، ومن حقيقة الوجود وقع في حقيقة الشهود بذهابه عن وجوده، وبفقد وجوده صفا وجوده، وبصفائه غيب عن صفاته، ومن غيبته حضر بكليته، فكان موجودا مفقودا ومفقودا موجودا. فكان حيث لم يكن، ولم يكن حيث كان. ثم كان بعد ما لم يكن حيث كان كان، فهو هو بعد ما لم يكن فهو موجود موجود بعد ما كان موجودا مفقودا، لأنه خرج من سكرة الغيبة الى بيان الصحو، وتردّ عليه المشاهدة لانزال الأشياء منازلها وضعها مواضعها لاستدراك صفاته ببقاء آثاره والاقتداء بفعله، بعد بلوغه غاية ماله منه:

مسألة أخرى

رجل انتصب له العلم بحقيقته وانتصبت المطالبة عليه بحدّتها، وانتصب للعمل بكليته، فلم يقع الائتلاف بين الصفة والعلم في المطالبة، فاستدرك عند الاختلاف بينهما مع حضوره وجمعه وانتصابه علم مراد الرجوع الى الحق مع الانتصاب و

الحضور و الجمع فرجع اليه الصغار و الذلة و الافتقار و القلة بالسؤال، بحملان أثقال ما انتصب عليه من علم الحقيقة فكان موجوداً عندما انتصب عليه من شروط أحكامه، فاستدرك عند اجتماع العلمين بوجود حقيقة الثاني و فقد حقيقة الأول - علم وقوع البلاء، بحقيقته؛ بتجرع كأس المراقبة لايضاح بقايا صفاته و ايضاح خفايا طبعه، بالخروج الى صفاء حقيقة التوحيد بانحطاط وقوع البلاء، على حسب ما تقدم من الموافقة للصفة، بوجود لذة الطبع، فخرج عند ذلك بفناء الصفة من الهوى، الى وقوع تجريد الحكم على صفاء الصفة، بذهاب الهوى، فانبسط بالإشارة بالحقيقة الى الحق عند حوادث الأمور و تلوين الأشياء، بذهاب الوسائط، بوقوع صفاء الحكم على صفاء الصفة.

مسألة أخرى

الخوف يقبضني و الرجاء يبسطني، و الحقيقة تجمعني و الحق يفرقني. فإذا قبضني بالخوف أفناني عني بوجودي، فصانني عني. و إذا بسطني بالرجاء ردني عليّ بفقدني فأمرني بحفظي. و إذا جمعني بالحقيقة أحضرني فدعاني. و إذا فرقني بالحق أشهدني غيري فغطاني عنه. فهو في ذلك كله محركي غير ممسكي، و موحشي غير مؤنسي، بحضوري أذوق طعم وجودي، فليته أفناني عني فمتعني. أو غيبني عني فروحني و للفناء أشهدني. فنائي بقائي. و من حقيقة فنائي أفناني عن بقائي و فنائي فكنت عند حقيقة الفناء بغير بقاء و لا فناء، بفنائي و بقائي لوجود الفناء و البقاء، لوجود غيري بفنائي.

مسألة أخرى

اعلم أن دليل الخلق برؤية الصدق و بذل المجهود، لإقامة حدود الأحوال بالتثقل فيها، لتؤديه حال الى حال، حتى يؤديه الى حقيقة العبودية في الظاهر، بترك الاختيار و الرضا بفعله؛ و هذه مواضع قبول الخلق لدلائل صفات علم الظاهر عليه، و اجتماع صفته، ثم تؤديه حقيقته الى مشاهدة الحق و إدراك إشارته إليه، بمتلويين الأمور لاختيار اختياره له، و هذه مواضع ذهاب الخلق عنه، لتلويين صفاته فيهم، و مواضع تغيبه عنهم، و هذا مقام الاصطناع، قال الله عزّ و جلّ لموسى عليه السلام «و اصطنعتك لنفسى» فمن أين والى أين، فمنه واليه وله و به فنى، و فنى فناؤه، لبقاء بقائه بحقيقة

فناؤه، فإن للحق فيه مراداً، برّدّه عليهم، أخرجه اليهم بتظاهر نعمائه عليه، فتلاً سفاء عطائه برّد صفاته عليه لاستجلاب الخلق اليه و احسانهم عليه.

مسألة أخرى

اعلم أنك محبوب عنك بك، و أنك لاتصل اليه بك، و لكنك تصل إليه به، لأنه لما ابدى اليك رؤية الاتصال به، دعاك الى طلب له فطلبته، فكنت في رؤية الطلب برؤية الطلب و الاجتهاد لاستدراك ما تريده بطلبك، كنت محجوباً، حتى يرجع الافتقار اليه في الطلب، فيكون ركنك و عمادك في الطلب بشدة الطلب، و أدا، حقوق ما انتخب لك من علم الطلب، و القيام بشروط ما اشترط عليك فيه، و رعاية ما استرعاك فيه لنفسك، حماك عنك، فيوصلك بفنائك الى بقائك لوصولك الى بغيتك، فيبقى ببقائه، و ذلك أن توحيد الموحد باقي ببقاء الواحد، و إن فني الموحد، فحينئذ انت انت، إذ كنت بلا أنت، فبقيت من حيث فني و الفناء ثلاثة: فناء عن الصفات و الأخلاق و الطباع، بقيامك بدلائل عملك، ببذل المجهود و مخالفة النفس، و حبسها بالمكروه عن مرادها. و الفناء الثاني فناؤك عن مطالعة حظوظ، من ذوق الحلاوات و اللذات في الطاعات، لموافقة مطالبة الحق لك، لانتقطاعك اليه، ليكون بلا واسطة بينك و بينه، و الفناء الثالث فناؤك عن رؤية الحقيقة من مواجهتك بغلبات شاهد الحق عليك، فأنت حينئذ فان باقي، و موجود محقق لفنائك، بوجود غيرك عند بقاء رسمك بذهاب اسمك.

مسألة أخرى

اعلم أن الناس ثلاثة: طالب قاصد، و وارد واقف، أو داخل قايم، أما الطالب لله عزّ و جلّ فإنه قاصد نحوه، باسترشاد دلائل علم الظاهر، معامل الله عزّ و جلّ بجحد ظاهره، أو وارد للباب واقف عليه، متبّين لمواضع تقريبه إياه، بدلائل تصفية باطنه، و إدراج الفوائد عليه، معامل لله عزّ و جلّ في باطنه، أو داخل بهمة، قايم بين يديه، منتف عن رؤية ماسواه؛ ملاحظاً لإشارته اليه، مبادراً فيما يأمره مولاه، فهذه صفة الموحد لله عزّ و جلّ.

مسألة أخرى

اعلم أن التوحيد في الخلق على أربعة أوجه: فوجه منها توحيد العوالم، و وجه منها

توحيد أهل الحقائق بعلم الظاهر، ووجهان منها توحيد الخواص أهل المعرفة؛ فأما توحيد العوام فالإقرار بالوحدانية بذهاب رؤية الأرباب والأنداد والأضداد والأشكال والأشياء، والسكون إلى معارضات الرغبة والرغبة ممن سواه. فإن له حقيقة التحقيق في الأفعال ببقاء الإقرار. وأما توحيد حقايق علم الظاهر فالإقرار بالوحدانية بذهاب رؤية الأرباب والأنداد والأشكال والأشياء، مع إقامة الأمر والانتفاء عن النهي في الظاهر، مستخرجة ذلك منهم من عيون الرغبة والرغبة والأمل والطمع، بإقامة حقيقة التحقيق في الأفعال لقيام حقيقة التصديق بالإقرار. وأما الوجه الأول من توحيد الخاص فالإقرار بالوحدانية بذهاب رؤية هذه الأشياء مع إقامة الأمر في الظاهر والباطن بإزالة معارضات الرغبة والرغبة ممن سواه، مستخرجة ذلك من عيون الموافقة بقيام شاهد الحق معه، مع قيام شاهد الدعوة والاستجابة. والوجه الثاني من توحيد الخاص، فشبح قايم بين يديه ليس بينهما ثالث، تجرى عليه تصارييف تدبيره، في مجارى أحكام قدرته، في لجج بحار توحيده، بالفناء عن نفسه وعن دعوة الحق له، وعن استجابته له، بحقائق وجود وحدانيته في حقيقة قربيه، بذهاب حسه وحركاته، لقيام الحق له فيما أراده منه، والعلم في ذلك أنه رجع آخر العبد إلى أوله، أن يكون كما كان إذ كان قبل أن يكون، والدليل في ذلك قول الله عز وجل «وَأَذْخِرْكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدِهِمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ» فمن كان وكيف كان قبل أن يكون، وهل أجابت الأرواح الطاهرة العذبة المقدسة، بإقامة القدرة النافذة والمشئة التامة، الآن كان إذ كان قبل أن يكون؛ وهذا غاية حقيقة توحيد الموحد للواحد بذهب هو.

آخر مسألة التوحيد من كلامه رضى الله عنه

سئل الجنيد رحمه الله إلى أين تنتهى عبادة أهل المعرفة بالله عز وجل، فقال: إلى الظفر بنفوسهم، نصب الحق لهم أعمال أدلة العمال، فوقفوا مع ماله دون التعرّيج على مالهم، فشوّق اليهم الأنبياء، وانتسب بهم للأولياء، وسبحت لهم الملائكة، فتركوا مالهم ووقفوا مع ماله عز وجل عليهم، وسائر الناس وقفوا مع مالهم وتركوا ماله عز وجل عليهم، فرد الله عز وجل كلاً إلى قيمته.

أدب المفتقر إلى الله بسم الله الرحمن الرحيم

و سئل الشيخ أبو القاسم رحمه الله عن أدب المفتقر إلى الله عزَّ وجلَّ فقال: أن ترضى عن الله عزَّ وجلَّ في جميع الحالات، ولا تسأل أحدا سوى الله تعالى. وسئل عن خاطر الخير هل هو شيء واحد أو أكثر، فقال: قد يقع خاطر الداعي للطاعة على ثلاثة أوجه: خاطر شيطاني باعته وسوسة الشيطان، و خاطر نفساني باعته الشهوة و طَلَب الراحة، و خاطر رباني و باعته التوفيق. و تشبه هذه الخواطر في الدعاء إلى الطاعة، و لا بد من تمييزها لأعمال الصواب منها، لقوله عليه السلام (من فتح له باب من الخير فلينتهزه) و لا بد من رد الآخرين. أما الشيطاني فبقوله تعالى (إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون) و الشهواني الذي هو خاطر النفس بقوله صلى الله عليه وسلم «حَفَّت النار بالشهوات». و لكل واحد من هذه الخواطر علامة يتميز بها عن صاحبه. أما خاطر النفساني فباعته الشهوة و طلب الراحة، و الشهوة تنقسم إلى نفسانية كمحبة العلو و الجاه و التشفى عند الغيظ و إصغار المعاند و أمثال ذلك، و إلى جسمانية كالطعام و الشراب و النكاح و اللباس و النزه و أمثال ذلك و للنفس احتياج إلى هذه الملاذ بحسب بعدها عن كل واحد منها و شدة توقانها إلى كل جنس جنس منها، فلخاطر النفس منها علامتان قائمتان مقام شاهد عدل على تمييز خاطر المختص بها: أحدهما حضور هذا خاطر عند احتياجها إلى بعض هذه الأشياء المشتبهات مثل حضور التزويج عند شدة حاجتها إلى النكاح و تلبسها ذلك عليه بأن قصدها إعمال قوله صلى الله عليه وسلم تناكحوا تناسلوا فإنى مكاثركم الإمام يوم القيامة، و تجنب قوله صلى الله عليه وسلم «لارهبانية فى الإسلام». و مثله فى الطعام عند شدة حاجتها إليه، فربما لبست عليك هذا مدعائك إلى ترك الصيام أو تناول بعض المشتبهات، بأن تقول إن فى سرد الصيام إضعاف النفس عن الأمر المحتاج إليه فى الطاعات، فى ترك تناول هذا الطعام المشتهى ما كسر قلب المسلم إذا دعى إليه الصديق، قلب العيال إذا كان مما جلبته أنت لعيالك. و ربما خدعتك بلون آخر بأن تقول لك اكسر هذه الشهوة بتناولها هذه الكره لئلا يلج عليك هذا خاطر فيشوش عليك عبادتك و أمثال ذلك فى سائر الشبهات، كل هذا من تلبسها و تدليسها. و مثله عند ما تكدها بالعبادة و تلزمها

على الكراهية الطاعة؛ فتختار لك نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن التبتل وعن
 اتعاب النفس مثل قوله عليه السلام (اكلفوا من العمل ما تطيقون) ومثل قوله عليه
 السلام (إن المنبت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى)، بل ربما دعتك عند إكثارك إيتاعها و
 منعها شهواتها إلى ما فيه إهلاكها رأساً أو منعها من تصرفاتها، فتحملك إلى ما يؤدي إلى
 القتل أو السجن وأمثال ذلك، لما يتخيل في هاتين الحالتين من الراحة و زوال التعب
 عنها. فأحد الشاهدين في هذا الباب أن يكون قد تقدم لها الكد والاعتاب عند طلبها
 الراحة و تقدم لها الحاجة إلى الشيء المشتبه عند باعث الشهوة، فيعتبرها بهذين
 الحالتين، فأن كان قد تقدم احدهاتين الحالتين، علمت أن الخاطر من النفس، و حاجتها
 إلى هاتين الحالتين، علمت أن الخاطر من النفس، و حاجتها إلى ذلك هو الذي حركتها
 إلى الدعاء إليه، و مجموع ذلك أن يكون الخاطر شهوانياً، أو لطلب الراحة فالغالب على
 هذا الخاطر أنه من النفس. و الشاهد الثاني إلحاح بهذا الخاطر و عدم انقطاعه، حتى يأتي
 مواليا كلما جاهدت في دفعه عن نفسك ألح عليك ولج، و لا ينفع فيه الاستعاذة و لا
 التخويف و لا التحذير و لا الترغيب، بل هو ملح دائم الإلحاح، فهذا من أكبر الدلائل
 على أنه من النفس، إذ هي كالصبي متى منع من الشيء ازداد لجاجاً في طلبه، فهاتان
 الحالتان شاهداً عدل متى اجتماعاً لا تشك في أن الخاطر من النفس. و مداواتها عند هذه
 القضية بالمخالفة المحضه و الاعتاب الشديد، فتمنعها الراحة عند ما يكون الباعث
 للخطر كثرة الكد و الإتعاب بالعبادة، أو بوصف وضعه أثقل، ليكون ذلك أقمع لها من
 التحريك لمثل هذا الخاطر، و إن كان شهوانياً جعل دواؤه الحرمان للشيء الذي طلبته،
 أو تمنع من مشتهى آخر لها، ليكون ذلك أمتع لها. و أما الخاطر الشيطاني فله أيضاً
 علامتان: أحدهما تنبيهه ببعض ما تحتاج النفس إليه بداعي الشهوة أو داعي الراحة في
 الأوقات المألوف تحصيل النفس مطلوباتها فيها، و الفرق بينه و بين النفساني في هذا
 الباب أن النفساني يلج و لا يذهب، و هذا يذهب تارة ويكر، فكل ما لهي الإنسان عنه
 بسبب فتور النفس ألح عليها بالتذكير للشهوة، و تكون حركة النفس عند هذا التذكير
 أكثر من الخاطر النفساني إذ الخاطر النفساني إنما خطر لشدة الحاجة، و الثاني أن هذا
 الخاطر الشيطاني يبتدى و يطراً على عقله، و الخاطر النفساني متصل، متحرك للطبع
 نحو الشهوة أو الراحة، و ذلك أن وسوسة الشيطان إنما هي تجرى مجرى مخاطبة
 الإنسان للإنسان، غير أن الفرق بين هذا و ذاك ألا يراه، و الإنسان يحرك قلبك من جهة

حاسة الأذن عند الخطاب، أو التصويت والبصر عند الإشارة، والحس عند الغمز والشيطان يحرك ذلك من الوسوسة وغمز القلب والخطور فيه وهو لا يعلم المغيب، وإنما يأتى إلى النفس من جهة الأخلاق التى ألف انفعالها له به فهذا الفرق بين النفسانى والشيطانى. أما الخاطر الربانى فإنه يستدل عليه بشاهدين أيضاً: أحدهما وهو المقدم موافقة الشرع للخاطر وشهادته بصحته، والثانى فتور النفس عن قبوله ابتداء، حتى يحصل لها نوع الترغيب، وهو الهجوم على النفس من غير مقدمات له كالشيطانى، إلا أن سرعة النفس لموافقة الخاطر الشيطانى أكثر، وهى له أبدر، وهى عن هذا أكسل، إذ الشيطان إنما يجيئها من شهواتها وراحاتها، وهذا يأتى من جهة التكليف وتنفّر نفرة من التكليف عند وروده عليها، فهذا الفرق بين هذا الخاطر الشيطانى والخاطر النفسانى، فإذا خطر لك فزنه بهذه الموازين الثلاث، واستشهد فى كل فصل منه بالشواهد التى أشرنا لك فتميز لك الخواطر فاصنع فى الشيطانى والنفسانى ما كنا ذكرناه لك فى المدافعة الحاسمة لهما وبادر لهذا الخاطر الربانى، ودع التشاغل والتضييع فإن الوقت ضيق والحال يتحول، وإياك وتسويل النفس ووسواس الشيطان، فإن هذا الباب من أبواب الخير قد انفتح لك فارحبه حتى تستأنفه من أوّله، ومثاله أن يكون قد خطر الخاطر فى صيام بعض شهر قد حث الشرع على صيامه، أو قيام بعض ليلة، فتقول دع هذا حتى استكمل الليل بأوله أو الشهر بتمامه، وإنما ذلك مخادعة ليسد باب التوفيق المجزى، فإن هذه الخواطر لا تدوم، وإنما هى سريعة الاستحالة، والمبادرة لإمساك الخاطر الربانى مأمور الشرع، وفيه فائدتان: أحدهما أن يكون وقت أكمل من وقت، كنهو الأوقات التى ورد الخبر عن مسامحة الله عزّ وجلّ وتنزل الرحمة والغفران، ونظرات الحق سبحانه وتعالى إلى الخلق لاتحصى. والأخرى إيلاف النفس للمبادرة لامتنال الأوامر والطاعات عند ما ترجى بركة العمل، وفيه إزالة حال التكاسل منها، وذلك للتعرض لنفحات رحمة الله تعالى، وهذا فى رياضة النفس على المبادرة الى امتثال الأوامر مفيد أيضاً، والله أعلم وأحكم.

آخر أدب الفقر من كلام الشيخ أبى القاسم الجنيّد قدس الله روحه
و نور ضريحه والحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمّد و
آله وصحبه أجمعين و سلم تسليمًا كثيرًا.

مآخذ - منابع

- آملی، شیخ سید حیدر - جامع الاسرار و منبع الانوار - به تصحیح هانری کریبن و عثمان یحیی - تهران - انیستیتو ایران و فرانسه - ۱۹۶۹.
- آیتی، محمد ابراهیم - اندلس یا تاریخ حکومت مسلمین در اروپا - دانشگاه طهران - ۱۳۳۹ ش.
- ابن ابی اصیبه - عیون الانباء فی طبقات الاطباء - دکتر نزار رضا - بیروت - مکتبه العربیه ۱۹۶۵.
- ابن اثیر - الکامل فی التاریخ بیروت - دار صادر - ۱۹۶۵.
- ابن الجوزی، ابوالفرج عبدالرحمن - تلبیس ابلیس - افست بیروت - ۱۹۷۹.
- المنتظم فی تاریخ الملوك و الامم - طبع دوم - حیدرآباد دکن - ۱۳۷۵ ق.
- صفة الصفوة، محمود فاخوری - بیروت - ۱۹۷۹.
- و نیز ترجمه آن - علی رضا ذکاوتی - نشر دانشگاهی - ۱۳۷۲
- ابن حزم اندلسی، ابو محمد علی - الفصل فی الملل و الاهواء و النحل - احمد ناجی الجمالی - مصر - ۱۳۲۱ ه. ق.
- ابن خلدون، عبدالرحمن - مقدمه - ترجمه محمد پروین گنابادی - علمی و فرهنگی - ۱۳۶۵ ش.
- ابن خلکان، احمد بن محمد - وفيات الاعیان ج ۸ - احسان عباس / ۱۳۹۸ / ۱۹۷۸ و در قم ۱۳۶۴.
- ابن الدباغ، عبدالرحمن بن محمد - مشارق انوار القلوب - ه / تیر - بیروت - ۱۹۵۹.
- ابن الندیم - الفهرست - افست مروی - طهران - ۱۳۶۰.
- ابن العماد الحنبلی - شذرات الذهب فی اخبار من ذهب - قاهره - ۱۳۵۰ ق.
- ابن عربی - فصوص الحکم - ابوالعلا عفیفی - افست طهران - ۱۳۶۰.
- ابن واضح یعقوبی - تاریخ یعقوبی - ترجمه محمد ابراهیم آیتی - علمی و فرهنگی چاپ ۵ - ۱۳۶۶.

- ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله - *حلیۃ الاولیا و طبقات الاصفیاء* - بیروت - طبعۃ الثالثه دارالکتاب العربی - ۱۴۰۰ / ۱۹۸۰.
- اخوان الصفا* - رسایل اخوان الصفا - بیروت - دارصادر - بی تاریخ و ترجمه قسمتی از آن - ترجمه علی اصغر حلبی - چاپ ۱ - زوآر - ۱۳۶۰.
- اسفراینی، عبدالرحمن - *کاشف الاسرار* - به اهتمام هرمان لندلت - تهران - مک گیل - ۱۳۵۸ - ش.
- *مکاتبات* - به اهتمام هرمان لندلت تهران - ایران و فرانسه - ۱۹۷۲.
- اسنوی، جمال الدین - *طبقات الشافعیة* - تحقیق عبدالله الجبوری - بغداد - ۱۹۷۰.
- استخری، احسان الله - *اصول تصوف* - کانون معرفت - بی تاریخ.
- افلاکی، شمس الدین - احمد - *مناقب العارفین*، به اهتمام تحسین یازجی - آنقره - ۱۹۵۹.
- انصاری هروی، خواجه عبدالله - *طبقات الصوفیه* - عبدالحی حبیبی - کابل - ۱۳۴۱ - رسایل فارسی ج ۲ - به اهتمام محمد سرور مولایی - ۱۳۷۰. *منازل السائرین* - روان فرهادی - کابل - ۱۳۵۵ رسایل خواجه عبدالله - به اهتمام محمد شیروانی - بنیاد فرهنگ - ۱۳۵۲.
- احسانی، زین الدین - *شرح الزیادة الجامعه* - چاپ سنگی - تبریز - ۱۲۷۳ ق.
- افلوطین* - *اثولوجیا* - ترجمه ابن ناعمه حمصی - جلال الدین آشتیانی - انجمن حکمت و فلسفه - ۱۳۵۶ ش. - *دوره آثار فلوطین* - ترجمه محمد حسن لطفی - چاپ اول - ۱۳۶۶ ش.
- اقبال لاهوری - *سیر فلسفه در ایران* - آریان پور - نشر ۲ - مؤسسه فرهنگی - ۱۳۴۹ ش.
- اته، هرمان - *تاریخ ادبیات فارسی* - دکتر شفق - چاپ ۲ - ۱۳۵۶.
- بابارکنا - *نصوص الخصوص فی ترجمة الفصوص* - به اهتمام رجبعلی مظلوم - ۱۳۵۹ ش.
- بابک، حمید - *اندیشه های بزرگ فلسفی* - ۱۳۵۸ ش.
- برن، ژان - *سقراط* - ترجمه ابوالقاسم پور حسینی - علمی و فرهنگی - چاپ ۱ - ۱۳۶۶.

- برقعی، علامه - *حقیقة العرفان* - بی تاریخ و محل طبع.
- بخاری، سید محمد - *مناهج الطالبین و مسالک الصادقین* - به اهتمام نجیب مایل هروی مولی - ۱۳۶۴.
- باخزری، ابوالمفاخر - *اوراد الاحباب و فصوص الآداب* - ایرج افشار - دانشگاه تهران ۱۳۴۵.
- برتلس، آ - *بی - تصوف و ادبیات تصوف* - ترجمه سیروس ایزدی - تهران - امیرکبیر - ۱۳۵۶ ش.
- براون، ادوارد - *تاریخ ادبیات ایران ج ۱ - ۴* - مترجمان - علی پاشا صالح و علی اصغر حکمت - رشید یاسمی تهران - امیرکبیر - ۱۳۵۸.
- بهاء ولد - *معارف بهاء ولد* - بدیع الزمان فروزانفر - تهران - طهوری - ۱۳۵۸ ش.
- بیهقی، سبزواری - *الرسالة العلیة فی احادیث النبویه* - جلال الدین ارموی - علمی و فرهنگی - ۱۳۶۲.
- بهار، محمد تقی ملک الشعراء - *سبک شناسی* - تهران - امیرکبیر - ۱۳۶۷.
- پارسا خواجه محمد - *شرح فصوص الحکم* - به همت جلیل مسگر نژاد - مرکز نشر دانشگاهی - ۱۳۶۶.
- پارسا، خواجه محمد - *قدسیه* - به اهتمام احمد طاهر عراقی - طهوری - ۱۳۵۴.
- پطروشفسکی، ژ - *اسلام در ایران ترجمه کشاورز* - انتشارات پیام - تهران - ۱۳۶۲.
- پورجوادی، نصرالله - *افلوطن* - نشر دانشگاهی - چاپ ۲ - ۱۳۵۹.
- *سلطان طریقت* - انتشارات آگاه - چاپ ۲ - ۱۳۶۳.
- تنکابنی، محمد بن سلیمان - *قصص العلماء* - تهران - علمی اسلامی - بی تاریخ.
- تهانوی، مولوی محمد اعلی - *کشاف اصطلاحات الفنون* - کلکته - ۱۸۶۲.
- جام زنده پیل، احمد - *انس الثائین* - به همت دکتر علی فاضل - توس - ۱۳۶۸.
- *روضة المذنبین و جنة المشتاقین* - علی فاضل - مؤسسه تحقیقات فرهنگی - ۱۳۷۲.
- *مفتاح النجات* - دکتر علی فاضل - بنیاد فرهنگ ایران - ۱۳۴۷.
- جامی عبدالرحمن - *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص* - ویلیام چیتیک - انجمن حکمت و فلسفه - ۱۳۵۶.
- *اشعة اللمعات* - به تصحیح حامد ربانی - فروغی - بی تاریخ.

- نفحات الانس من حضرات القدس - به اهتمام مهدی توحیدی پور - نشر محمودی - ۱۳۳۷ ق.

جنیدی، فریدون - فضل بن شادان - انتشارات بلخ - ۱۳۵۹.

جندی - نفحة الروح و تحفة الفتوح - به همت نجیب مایل هروی - مولی - ۱۳۶۲.
حکیم ترمذی - محمد بن علی - ختم الاولیاء - عثمان اسماعیل یحیی - بیروت - ۱۹۶۵ ش.

حقیقت، عبدالرفیع - تاریخ نهضت‌های فکری ایرانیان - شرکت مؤلفان و مترجمان - ۱۳۵۶ تا ۱۳۶۷ ش - نور العلوم - چاپ ۲ - بهجت چ ۱۳۶۳.

حلاج، حسین بن منصور - دیوان الحلاج.

حلبی، علی اصغر - تاریخ فلاسفه ایرانی - زوار - ۱۳۶۱.

- شناخت عرفان و عارفان ایرانی - زوار - ۱۳۶۰ ش.

حمویه، سعدالدین - المصباح فی التصوف - نجیب مایل هروی - مولی - ۱۳۶۲.
حنا الفاخوری - تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ج ۱ و ۲ - عبدالمحمد آیتی - انتشار زمان - چاپ ۲ - ۱۳۵۸ ش.

تاریخ ادبیات زبان عربی - عبدالمحمد آیتی - انتشارات توس - ۱۳۶۲ ش.

خاوری، اسدالله - ذهبیه، تصوف علمی - چاپ ۱ - دانشگاه تهران - ۱۳۶۲ ش.
خزائلی، محمد - شرح بوستان - جاویدان - چاپ ۲ - ۱۳۶۵.

خطیب بغدادی - تاریخ بغداد - دارالکتاب العربی - بیروت - لبنان. شرح فصوص الحکم - نجیب مایل هروی - چاپ ۱ - مولی - ۱۳۶۴.

خوارزمی، حسین - جواهر الاسرار - باهتمام - جواد شریعت - مشعل اصفهان - ۱۳۶۰.

- ینوع الاسرار فی نصاب الاخیار - باهتمام مهدی درخشان - انجمن استادان زبان فارسی - ۱۳۶۰ -

خوارزمی، محمد - مفاتیح العلوم

خوانساری - روضات الجنات - انتشارات اسلامیه - ۱۳۵۵.

دانش پژوه، محمدتقی - روزبها نامہ - انجمن آثار ملی - ۱۳۴۷.

دووو، بارون - متفکران اسلام - ترجمه احمد آرام - دفتر نشر فرهنگ اسلامی - ۱۳۶۲.

- ش.
- دلیسی، اولیری - انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی - احمد آرام - دانشگاه تهران - ۱۳۴۲ ش.
- دهخدا، علی اکبر - امثال و حکم - تهران - امیرکبیر - ۱۳۵۲.
- لغت نامه - تهران - سازمان لغت نامه - ۵۲ - ۱۳۲۵.
- الدیلمی، ابوالحسن - سیرت ابن خفیف - ترجمه فارسی - شیرازی - آن ماری - شیمیل - آنکارا - ۱۹۵۵.
- ذکاوتی قراگزلو، علی رضا - زندگی و آثار جاحظ - انتشارات علمی و فرهنگی - ۱۳۶۷ ش.
- رازی، سیدمرتضی - تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام - عباس اقبال - چاپ ۲ - اساطیر.
- راغب اصفهانی - محاضرات الادباء - بیروت - دارمکتبة الحیات. مشرب الارواح (هزار و یک مقام) نظیف محرم خواجه - استانبول - ۱۹۷۳.
- رجائی، احمد علی - فرهنگ اشعار حافظ - چاپ ۳ - انتشارات علمی - ۱۳۶۴.
- رضوی مدرس، محمدتقی - تعلیقات حدیقه سنایی - مؤسسه مطبوعاتی علمی - ۱۳۴۴ ش.
- روزبهان بقلی شیرازی - شرح شطحیات - هنری کرین - تهران - ۱۹۶۶.
- رهنما، زین العابدین - قرآن مجید - چاپ ۲ - ۱۳۵۲ ش.
- ریپکا، یان - تاریخ ادبیات ایران - ترجمه عیسی شهابی - بنگاه ترجمه و نشر کتاب - ۱۳۵۴.
- زرین کوب، عبدالحسین - تاریخ ایران بعد از اسلام - امیرکبیر - چاپ ۴ - ۱۳۶۳.
- جستجو در تصوف ایران - امیرکبیر - چاپ ۲ - ۱۳۶۳.
- دنباله جستجو در تصوف ایران - امیرکبیر - چاپ ۲ - ۱۳۶۱.
- ارزش میراث صوفیه - امیرکبیر - چاپ ۵ - ۱۳۶۲.
- کارنامه اسلام - امیرکبیر - چاپ ۳ - ۱۳۶۲.
- نقد ادبی ج ۱ و ۲ - امیرکبیر - چاپ ۴ - ۱۳۶۱.
- بحر در کوزه ج ۱ و ۲ - انتشارات علمی - ۱۳۶۶ ش.

- نه شرقی نه غربی، انسانی - امیرکبیر - چاپ ۲ - ۱۳۵۶ ش.
- سرنی - ج ۱ و ۲ - انتشارات علمی - ۱۳۶۴ ش.
- فرار از مدرسه - امیرکبیر چاپ ۳ - ۱۳۶۴.
- زرکلی - قاموس تراجم (الاعلام) - مصر - ۱۳۶۵.
- زکی المبارک - التصوف الاسلامی -
- زیدان، جرجی - امین و مأمون - ترجمه عبدالحمید اشراق خاوری - گوهر - ۱۳۱۸ ش.
- شبکی، تاج الدین - طبقات الشافعية الكبرى - محمود محمد الطناحی - قاهره - ۱۹۶۴ سپهسالار - رساله سپهسالار.
- سجادی، ضیاء الدین - سیری در اندیشه و شناخت - پاژنگ - ۱۳۶۶ ش.
- سراج، ابونصر - کتاب اللع فی التصوف - ر ۱ - نیکلسون - بریل - لیدن - ۱۹۱۴.
- سعدی، مصلح الدین - کلیات سعدی - فروغی - امیرکبیر - ۱۳۵۶.
- سلطان ولد - معارف سلطان ولد - نجیب مایل هروی - مولی - ۱۳۶۷.
- السلمی - ابو عبدالرحمن - طبقات الصوفیه - نورالدین شریبه - دارالکتاب العربی - مصر - ۱۳۶۴.
- سمعانی، عبدالکریم بن محمد - کتاب الانساب ۶ جلد حیدرآباد دکن - ۱۹۶۲.
- سنایی - حدیقه الحقیقه - به اهتمام مدرس رضوی - چاپ دانشگاه طهران - ۱۳۵۹.
- دیوان - به اهتمام مدرس رضوی - ابن سینا - بی تاریخ.
- مثنویها - به اهتمام مدرس رضوی - چاپ ۲ - انتشارات بابک - ۱۳۶۲.
- مکاتیب - به اهتمام احمد نذیر - چاپ افست - ۱۳۶۲ - کتاب فرزاد.
- سهروردی، شهاب الدین - عوارف المعارف - دارالکتاب العربی - بیروت ۱۹۶۶.
- ترجمه عوارف المعارف - به اهتمام قاسم انصاری - علمی و فرهنگی - ۱۳۶۴ ش.
- رشف النصایح الایمانیه - به اهتمام نجیب مایل هروی - چاپ بنیاد - ۱۳۶۵ ش.
- سهروردی، ضیاء الدین - آداب المریدین - ترجمه احمد شیرکان - به اهتمام نجیب مایل هروی انتشار مولی - ۱۳۶۳.
- سهروردی، یحیی - مجموعه مصنفات ج ۱ - ۳ - به اهتمام هانری کربین - ج ۲ - انجمن حکمت و فلسفه - ۱۳۵۶.

- سیوطی، جلال الدین. **الجامع الصغير في احاديث البشير النذير** - قاهره - ۱۹۵۴
- شبستری، - **مجموعه آثار شیخ محمود شبستری** - به همت صمد موحد - آگاه - ۱۳۶۷.
- شاه نعمت الله ولی - **رسایل شاه نعمت الله ج ۱ تا ۵ جواد نوربخش** - تهران - ۵۸ - ۱۳۵۵
- شبلی نعمانی - **شعر المعجم** - ترجمه فخر داعی گیلانی - چاپ ۲ - دنیای کتاب - ۱۳۶۳.
- شریف. م. م - **تاریخ فلسفه در اسلام ج ۱ و ۲** - ترجمه گروهی از مترجمان - نشر دانشگاهی - ۱۳۶۱.
- شفق. رضا - **تاریخ ادبیات ایران** - دانشگاه شیراز - ۱۳۴۱.
- شمس تبریزی - **مقالات شمس تبریزی** - به اهتمام صمد موحد - دانشگاه صنعتی شریف - ۱۳۵۴.
- و نیز به اهتمام احمد خوشنویس - فروغی - بی تاریخ.
- شهرزوری، شمس الدین - **نزهة الارواح و روضة الافراح (تاریخ حکما)** - محمدتقی دانش پژوه - مقصود علی تبریزی - علمی فرهنگی - ۱۳۶۵ ش.
- شهرستانی، عبدالکریم - **الملل و النحل** - محمد سید گیلانی - دارالمعرفة بیروت - طبع ثانی - ۱۹۷۵ م.
- **ترجمه الملل و النحل** - مصطفی خالقداد هاشمی - چاپ ۳ - اقبال - ۱۳۶۳ ش.
- شهابی، علی اکبر - **احوال و آثار محمد بن جریر طبری** - اساطیر - ۱۳۶۳ ش.
- الشیبی، کامل مصطفی - **همبستگی میان تصوف و تشیع** - ترجمه علی اکبر شهابی - دانشگاه طهران - ۱۳۵۴ ش.
- **تشیع و تصوف** - ترجمه علی رضا ذکاوتی - امیرکبیر - ۱۳۵۹
- شیخ الاسلامی، اسعد - **تحقیقی در مسایل کلامی** - امیرکبیر - چاپ - ۱۳۶۳
- شیخ بهائی - **کشکول ۲ جلد** - محمدباقر ساعدی - اسلامیه - چاپ ۴ - ۱۳۶۴ ش.
- شیمل - آن ماری - **شکوه شمس** - ترجمه حسن لاهوتی، علمی و فرهنگی - ۱۳۶۷ ش.
- صدرالدین محمد شیرازی (ملاصدرا) - **تفسیر سورة جمعه** - به اهتمام محمد خواجوی - مولی - ۱۳۶۳.

- ترجمه کسر اصنام الجاهلیة - محسن بیدار خرم - انتشارات الزهراء - بی تاریخ
- مفاتیح الغیب به اهتمام محمد خواجهوی - مطالعات فرهنگی - ۱۳۶۱.
- مبدء و معاد - ترجمه احمد اردکانی - عبدالله نورانی - مرکز نشر دانشگاهی - ۱۳۶۲.
صفا، ذبیح الله - تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی - چاپ ۴ - امیرکبیر - ۱۳۵۶ ش.
صنعی - دیوان صنعی - با مقدمه علی اکبر قویم - تهران - بی تاریخ.
طبری، محمد جریر - تاریخ طبری - ترجمه ابوالقاسم پاینده - اساطیر - ۱۳۶۷.
طبری، درویش محمد - آثار درویش محمد طبسی - به اهتمام ایرج افشار - خانقاه نعمت اللهی ۱۳۵۱.
عبادی، قطب الدین - التصفیه فی احوال المتصوفه - غلامحسین یوسفی - چاپ علمی ۱۳۶۸.
عثمانی، ابوعلی حسن - ترجمه رساله قشیریہ - بدیع الزمان فروزانفر - علمی و فرهنگی - ۱۳۶۱.
عطار، فریدالدین - تذکرة الاولیاء - به اهتمام نیکلسون - افست دنیای کتاب - چاپ ۲.
عنصر المعالی کیکاووس بن و شمگیر - قابوس نامه - به اهتمام سعید نفیسی - فروغی - ۱۳۶۲ ش.
عفیفی، ابوالعلاء - الملامتیة والصوفیة - مصر - ۱۹۵۴.
علاءالدوله سمنانی - چهل مجلس - عبدالرفیع حقیقت - چاپ ۱ - ۱۳۵۸.
علاءالدوله سمنانی - چهل مجلس - باهتمام نجیب مایل هروی - انتشارات ادیب - ۱۳۶۲.
عماد فقیه کرمانی - پنج گنج - به اهتمام رکن الدین همایونفرخ - دانشگاه ملی - ۱۳۵۲.
عمید زنجانی، عباس علی - تصوف و عرفان - امیرکبیر - ۱۳۶۶.
عین القضات همدانی - تمهیدات - به اهتمام عقیف عسیران - چاپ ۲ - انتشارات منوچهری - ۱۳۶۰.
عوفی - سدیدالدین - جوامع الحکایات و لوازم الروایات - بنیاد فرهنگ ایران - ۱۳۵۲-۵۹.

- غرنی، سرفراز - عبدالرحمن صوفی رازی - سازمان پژوهشهای علمی - چاپ ۱ - ۱۳۶۲.
- غزالی، احمد - مجموعه آثار فارسی احمد غزالی - احمد مجاهد - دانشگاه طهران - ۱۳۵۸.
- غزالی، محمد - احیاء علوم الدین - چاپ مصر - ۱۹۵۷.
- ترجمه احیاء علوم الدین - ترجمه خوارزمی - حسین خدیو جم - چاپ ۲ - ۱۳۶۲.
- کیمیای سعادت - احمد آرام - چاپ ۷ - ۱۳۵۵.
- شک و شناخت (ترجمه المنتقد من اهل الضلال) - ترجمه صادق آینه‌وند - چاپ ۲ - امیرکبیر - ۱۳۶۲.
- فضائل الانام من رسائل حجة الاسلام - به اهتمام عباس اقبال - سنایی - ۱۳۶۳.
- منهاج العابدین - ترجمه سعدی ساعدی - به اهتمام احمد شریعتی - چاپ ۱ - امیرکبیر - ۱۳۶۵.
- غزنوی - سدیدالدین محمد - مقامات ژنده‌پیل - مویده سندجی - تهران - ۱۳۴۵ ش.
- غنی، قاسم - بحث در آثار و افکار و احوال حافظ قسمت دوم تاریخ تصوف - زوار - چاپ ۳ - ۱۳۶۵.
- فرای - ن - تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه - ج ۴ - حسن انوشه - امیرکبیر - ۱۳۶۳.
- فرغانی سعدالدین - مشارق الدراری - جلال الدین آشتیانی - مشهد - ۱۳۶۰.
- فارابی، ابونصر - اندیشه‌های اهل مدینه فاضله - ترجمه سیدجعفر سجادی - چاپ ۲ - طهوری - ۱۳۶۱.
- فروزانفر، بدیع الزمان - احادیث مثنوی - امیرکبیر - چاپ ۳ - ۱۳۶۱ ش.
- فرزانه، محسن - صوفی یا سوفی - نشر پارسا - ۱۳۶۷ ش.
- قزوینی، زکریا بن محمد - آثار البلاد - بیروت - دار صادر - ۱۹۶۰.
- قاضی، نعمت الله - به سوی سیمرغ - انتشارات پیروز - بی تاریخ.
- القشیری، عبدالکریم - الرسالة القشریه - مصر - ۱۳۵۹ ق.
- ترجمه رساله قشیریه - به همت بدیع الزمان فروزانفر - علمی و فرهنگی - چاپ ۲ - ۱۳۶۱.
- لطایف الاشارات - ابراهیم - سبویی - قاهره - ۱۹۷۱.

- قمی، محمد طاهر - تحفة الاخبار - انتشارات نور - ۱۳۳۶.
- کاشانی عزالدین محمود - مصباح الهدایة - جلال همائی - سنایی - بی تاریخ.
- کاشانی، کمال الدین - شرح منازل السائرین - حامدی - تهران - ۱۳۵۴ ش.
- کاشفی، فخرالدین - رشحات عین الحیات - علی اصغر معینیان - تهران - نوریانی
- کاشفی بیهقی سبزواری - الرسالة العلیة - به اهتمام سید جلال الدین ارموی - علمی و فرهنگی - چاپ ۲ - ۱۳۶۲ ش.
- کریم، هانری - تاریخ فلسفه اسلامی - اسدالله مبشری - چاپ ۳ - امیرکبیر - ۱۳۶۱.
- کلینی، ابویعقوب - اصول کافی ج ۱ - ۴ - به اهتمام مصطفوی - قم - ۱۴۰۲ ق.
- کلابادی، ابوبکر محمد - التعرف لمذهب اهل التصوف - عبدالباقی سرور - قاهره - ۱۳۸۰.
- لاهیجی، محمد - مفاتیح الاعجاز - فی شرح گلشن راز - به همت کیوان سمیعی - انتشارات محمودی - بی تاریخ.
- کیانی نژاد، زین الدین - سیر عرفان در اسلام - دانشگاه تبریز - تبلیغات اسلامی - قم - ۱۳۶۶ ش.
- کربلانی تبریزی، حافظ حسین - روضات الجنان و جنات الجنان - سلطان القرائی - بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۴۴.
- کیاوند، محمد حسین - تصوف، مکتب صوفی در اسلام و عرفان - چاپ ۱ - ۱۳۶۶
- گلپینارلی، عبدالباقی - زندگینامه مولانا جلال الدین مولوی - ترجمه توفیق سبحانی - تحقیقات فرهنگی - چاپ ۱ - ۱۳۶۳.
- گلدزیهر، ایگناس - زهد و تصوف در اسلام - ترجمه خلیلی - طهران - ۱۳۳۰
- ماسینیون، لوئی - مصایب حلاج - ج ۱ - ضیاء الدین دهشیری - چاپ ۱ - بنیاد علوم اسلامی - ۱۳۶۲
- اخبار الحلاج - ترجمه ضیاء الدین دهشیری - چاپ ۱ - ۱۳۶۶ - بنیاد علوم اسلامی
- قوس زندگی حلاج - روان فرهادی - چاپ ۲ - منوچهری - بی تاریخ.
- متز - آدام - تمدن اسلامی در قرن چهارم - ترجمه علی رضا ذکاوتی قراگزلو - امیرکبیر - ۱۳۶۴.
- متین - پندپیران - تهران - بنیاد فرهنگ ایران - ۱۳۵۷ ش.

- محقق، مهدی - بیست گفتار - چاپ ۲ - شرکت انتشار - ۱۳۶۳ ش.
- محمّد بن منور - اسرار التوحید - ذبیح الصفا - چاپ ۵ - امیرکبیر - ۱۳۶۰.
- اسرار التوحید - دکتر شفیع - آگاه - ۱۳۷۰.
- محمود بن عثمان - فردوس المرشديه فی اسرار الصمديه - ایرج افشار - تهران - ۱۳۵۸ ش.
- مجد علی شاه - مرآة الحق - به اهتمام نور بخش - ۱۳۵۳.
- مسکویه، ابوعلی - الحکمة الخالدة یا جاویدان خرد - عبدالرحمن بدوی - دانشگاه تهران - ۱۳۵۸.
- مستملی بخاری - شرح التعرف لمذهب التصوف - محمّد روشن - تهران - اساطیر - ۱۳۶۳ ش.
- مسعودی - مروج الذهب ج ۱ و ۲ - ابوالقاسم پاینده - علمی و فرهنگی - چاپ ۱ - ۱۳۴۴.
- مظهری، مرتضی - خدمات متقابل اسلام و ایران - صدرا چاپ ۱۲ - ۱۳۶۲ -
- آشنائی با علوم اسلامی - اسلام و ایران - صدرا - چاپ ۱ - ۱۳۶۰
- المکّی، ابوطالب - قوت القلوب فی معاملة المحبوب - مصر - ۱۳۱۰ ق
- مکّی شیخ - الجانب الغربی - باهتمام نجیب مایل هروی - مولی - ۱۳۶۴،
- مولوی - جلال الدین محمّد - فيه مافیه - به اهتمام استاد فروزانفر - امیرکبیر - چاپ ۵ - ۱۳۶۲.
- کلیات شمس - به اهتمام استاد فروزانفر - امیرکبیر - چاپ ۳ - ۱۳۶۳.
- مثنوی معنوی - طبع میرخانی - بی تاریخ و محل طبع
- میبذی رشیدالدین - کشف الاسرار و عدة الابرار - علی اصغر حکمت - تهران - امیرکبیر - ۱۳۶۰
- مینوی، مُجتبی - احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی - چاپ ۳ - طهوری - ۱۳۶۳.
- نور العلوم - چاپ ۳ - ۱۳۶۰.
- نایب الصدر، محمّد معصوم علیشاه - طرائق الحقایق - محمّد جعفر محجوب - تهران - ۱۳۳۹ ش.
- نجم الدین - مرصاد العباد - محمّد امین ریاحی - علمی و فرهنگی - چاپ ۲ - ۱۳۶۶.

- نسفی، عبدالعزیز - کشف الحقایق - احمد مهدوی دامغانی - چاپ ۲ - ۱۳۵۹
- الانسان الكامل - به اهتمام ماژیران موله، طهوری - ۱۳۶۲
- نصر، سید حسین - علم و تمدن در اسلام - ترجمه احمد آرام - چاپ ۲ خوارزمی - ۱۳۵۹
- نصر، سید حسین - سه حکیم سلمان - ترجمه احمد آرام - امیرکبیر - ۱۳۶۰ - نظامی - قابوس نامه.
- نفیسی - سرچشمه تصوف در ایران - فروغی - چاپ ۵ - ۱۳۶۱.
- احوال و اشعار رودکی سمرقندی ج ۱ و ۲ - کتابفروشی ادب - ۱۳۰۹.
- نیکلسون، رینولد آلن - تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا - ترجمه محمدرضا شفیعی - تهران - توس ۱۳۵۸ ش.
- پیدایش و سیر تصوف - ترجمه محمد باقر معین - توس - ۱۳۵۸
- یادداشت‌هایی در باب فصوص الحکم - ترجمه اوانسیان - دانشگاه طهران - ۱۳۶۳.
- اسلام و تصوف - ترجمه نهاوندی - زوآر - ۱۳۴۱.
- نوبختی - فرق الشیعه - محمدجواد مشکور - علمی و فرهنگی - ۱۳۶۱ ش.
- هجویری، عثمان - کشف المحجوب - ژوکوفسکی - تهران - طهوری - ۱۳۶۲ ش.
- همائی - جلال الدین - غزالی نامه - انتشارات فروغی - طهران - بی تاریخ.
- شعوبیه - انتشارات صائب - اصفهان - ۱۳۶۳.
- تصوف در اسلام - نثر هما - ۱۳۶۹.
- عهد جدید - (انجیل) - ترجمه انجمن پروستان - ۱۹۸۱.
- Abdul Ghader - The Life, Personality and Writings. of Junayd - Gibb Memorial New Series - XXII - London - 1976.
- Nasr, Seyyed Hossein - Sufi Essays London, 1972.
- Rosenthal, Franz - Knowledge Triumphant, Leiden, 1970.
- Smith, Margaret - The Way of the Mystics, London, 1976.
- Valiuddin, Mir - The Quranic Sufism - Delhi - 1977 - 1981.

فهرست نام اشخاص

الف

ابن سيرين، ١٧٦	آجری، ابراهيم، ١٢٣
ابن شريح، ١٧٣	آدم (جد جنيد)، ٢٣٥
ابن طبري، ٣٢	آدم (حضرت)، ٢٢٣-٣٠٠-٣٨٤-٣٨٩-٣٩٩
ابن عباس، ١٧٦	آريزي (پروفسور)، ١٩٣
ابن عربي، محيي الدين، ١٧٦-١٩٤-٢٠٨-	آشتياني جلال الدين، ٢٦١
٢٠٩-٢١٠-٢١١-٢٣٥-٢٦٠	ابن ابى علوان، ٣٠٣
ابن عباس، ٣٥	ابن الاعرابي، ٣٤
ابن عطاء، ٣٥، ٣٤	ابن اثير، ١٥٧
ابن عطار (ابوبكر)، ١٧٥-١٨٨	ابن باكويه، ١٥٨
ابن عماد حنبلي، ١٦١-٢٥٨	ابن بطريق، ابويحيى، ٢٤-٢٥
ابن الفقيه، ٢٩	ابن ثعلب، ٣٥-٣٤-١٣٣
ابن قادم، ٣٤	ابن جوزي، ٦٣-٦٤-٦٥-٦٦-٦٧-٦٨-٧٥-
ابن قتيبه، ٣١-٣٤-٤١	١٢٨-٨٢-٨٤-١٠٩-١٣٤-٢٢١-٢٢٦-٢٢٨
ابن كزيني، ١٢٠-١٢١-١٢٢	-٢٦٧-٢٧٨-٢٩٧-٣٠٥-٣٠٩-٣١٤-٣٤٦
ابن كلاّب، ٧٤-٢٥٨-٢٥٩	ابن حزم اندلسي، ٢٨
ابن كيّان، ٣٤	ابن خلّكان، ٦٣-٦٤-١١٤-١١٥-١١٧-١١٨
ابن كيّان نحوي، ٧٣-٧٤-١٧٤	-١٢٠-١٢٨
ابن ماجه قزويني، ٣٤	ابن خلدون، ٣٨-٧٤-٩٢-٢١٤-٢٣٣
ابن ماسويه، ٢٤-٢٥-٣١	ابن دريد، ٣٤
ابن مشاهين، ٣٠٨	ابن رسته، ٢٩
ابن المعتز، ٣٣	ابن رومي، ٣٣
ابن ميمون (قدّاح)، ٢٢-٢٣-٢٨	ابن سريّج، ٧٦-٧٧-١٣٣-١٧٣-١٧٤
ابن ناعمه حمصي، ٢٤-٢٥	ابن السّلام، ٣٤
ابن نديم، ٣٤-٣٥-٣٧-٧٧-٧٩-٨٢-١٢٥-	ابن سعدان، ٣٤
١٩٤-١٩٥	ابن سكّيت، ٣٤
ابن واضح،	

- ابن وحشیہ، ٣١ - ٢٨٤-٢٧٥-
 ابواسحاق مارستانی، ١٩٤-٣٥٨
 ابوالحکم بندرین محمد، ١٧
 ابوالفرج اصفهانی، ٣٢-١٧٦
 ابوبکر بن ابی سعدان، ١٤٣
 ابوبکر بن سعید، ٣٤٨
 ابوبکر ختن الجنید، ٣٤٨
 ابوبکر بن یزدانیار، ٣٢
 ابوبکر (صدیق اکبر)، ٢٢-٤٢-٧٨-١٢٤-٢٥٧
 ابوبکر نصر قبائی، ٢٦٨
 ابوالحسن بن مقسم، ٢٧٧-٢٧٩-٣٤٨
 ابوالحسن محلی، ٢٧٧
 ابوالحسن علی بن هارون، ٣٣٩-٣٥٣-٣٥٤
 ابوالحسین حداد، ٦٨-١٧٤
 ابوالعتاهیه، ٣٢
 ابوالفضل مالک، ١٢٢
 ابوتمام، ٣٣
 ابو حسن مزین صغیر، ١٣٣
 ابو حسن محلین، ١٠٧
 ابو حمزه بغدادی، ٢٢١
 ابو حمزه خراسانی، ١٠٨-١٣٦
 ابوجعفر حفار، ١٣٠
 ابودوانیق، ٢٢
 ابو ریحان بیرونی، ٢٨
 ابوذر (غفاری)، ١٧٦
 ابوزید انصاری، ٣٤
 ابوسعید ابی الخیر، ١١٥-١٦٢-١٧٧-٢١٦-
 ٢٥٧-٢٥٨-٢٨٥-٣٠٣
 ابوطالب مکی، ١٧٧-١٨١-٢١٠-٢١٦-٣٧٣
 ابوعباس بن عطار، ٣١٤
 ابوعبدالله بن الجلاء، ١٣٤
 ابوعبدالله خفیف، ١١٧-١٣٦-١٧٥
 ابوعبدالله بنّا، ١٤٢-١٩١
 ابوعبدالله بنّاحی، ١٢٤
 ابوعبدالله محمد مغربی، ١٧
 ابو عبیده، ١٧٦
 ابو عمرو بن جنید، ١٣٧
 ابو عمرو بن علوان، ٢٢٨
 ابوقاسم نصر آیادی، ٦٨
 ابو محمد بن المقفع، ٢٤
 ابو محمد بن عبدالله بن محمد، ١٧
 ابو موسی بن آدم، ١٢٩
 ابو هاشم صوفی، ٤٠
 ابو الهزیل علاف، ٣٦-٣٧
 ابو یعقوب اقطع، ١٣٤
 ابی الحواری، احمد بن ابی، ٤٦-١٤١-١٥٦
 ابی بن کعب، ١٧٦
 ابی ثور (کلبی)، ٦٦-٧٥-٧٦-٧٧-٩٤
 ابی الحنیفه، ٨٠-١٧٦
 ابی جعفر محمد بن علی الثانی، ١٧
 ابراهیم (حضرت)، ٢٠٧-٢١٣-٢٧٠-٣٥٧
 ابراهیم ادهم، ٣٨-٧١-٨٣-٩٣-٩٨-١٥٥-
 ٣٠٧
 ابراهیم، احمد، ١٥٦
 ابراهیم بن خالد بن کلبی، ٧٦
 ابراهیم الحرّی، ١٣٣
 احمد بن اسماعیل، ٢١

- احمد بن حنبل، ۱۴-۳۷-۱۲۰-۱۴۰
 احمد بن جعفر، ۳۵۵
 احمد بن سهل
 احمد بن عبدالله مروزی، ۳۰
 احمد بن موسی بن شاکر، ۳۰
 احمد بن یونس، ۱۷۵
 احمد زندیق، ۹۹-۱۷۸
 احمد مستعین، ۱۴
 احمد معتمد، ۱۴-۱۵
 اخفش (اصغر)، ۳۴
 اخفش (اکبر)، ۴۶
 اخفش (اوسط)، ۳۴
 ارسطو، ۲۵-۲۶-۲۷
 ارقام، ۷۸
 اسحاق، ۲۵
 اسحاق (حضرت)، ۲۱۳-۲۷۰-۳۵۷
 اسحاق بن حنین، ۲۴
 اسکندر افریدوسی، ۲۵-۲۷
 اسماعیل (بن صادق)، ۲۰-۲۲
 اسماعیل (حضرت)، ۲۷۰
 استوی (جمال الدین)، ۶۳-۹۲-۱۹۰
 اشعری (ابوالحسن)، ۳۴-۳۷-۱۷۶
 اصمعی اللغوی، ۳۴-۴۱
 اعرابی بوسعید، ۱۷۴
 افشین، ۱۴-۱۶
 افلاطون، ۲۵-۲۶-۲۷-۱۱۶
 افلاکی، اغلب صفحات
 افلوطین، ۲۵-۲۶-۲۷-۳۹-۴۱-۷۵-۲۳۷
 اقلیدس، ۲۴-۲۵
 اکاف، ابو عمر، ۲۶۸
 امین، ۱۳
 انصاری (خواجه عبدالله)، ۶۳-۶۷-۷۳-۷۴-
 ۸۰-۸۴-۹۹-۱۰۳-۱۱۴-۱۱۸-۱۲۱-۱۲۲-
 ۱۲۴-۱۲۵-۱۲۶-۱۳۳-۱۳۴-۱۳۵-۱۳۷-
 ۱۳۸-۱۳۹-۱۴۱-۱۴۲-۱۵۶-۱۶۱-۱۷۱-
 ۱۷۲-۱۷۵-۱۸۶-۱۹۱-۱۹۲-۱۹۳-۲۰۴-
 ۲۳۱-۲۵۴-۲۵۷-۲۵۸-۲۵۹-۲۶۱-۲۶۸-
 ۲۷۰-۲۷۳-۲۷۶-۲۷۹-۲۹۳-۲۹۶-۳۰۸-
 ۳۰۹-۳۴۶
ب
 بابک (خرمی)، ۱۴-۱۶
 بطلمیوس، ۲۴-۲۵-۲۹
 بقراط، ۲۵-۳۱
 باغی (ابوالحسن شهید بن الحسین)، ۲۸
 بیرونی ← (ابوریحان بیرونی)
 بلخی (ابوزید احمد بن سهل) در الف نیز مذکور
 است، ۲۹
 بروکلمان، ۳۰-۳۵-۱۹۳-۱۹۴
 بختری ابو عباده ولید بن عبید بن یحیی، ۳۳
 براون (ادوارد)، ۳۳-۱۸۰-۲۲۹-۲۳۵-۲۳۷
 بوسلیک گرگانی، ۳۳
 باقر (محمد بن علی «ع»)، ۳۵-۴۳
 بهار ملک الشعراء، ۱۵۷-۱۸۰
 بودا، ۳۸
 بایزید بسطامی (ابویزید طیفور بن عیسی)، ۴۵-
 ۴۶-۴۷-۷۱-۸۰-۹۸-۱۲۵-۱۲۶-۱۲۹-
 ۱۳۰-۱۵۶-۱۷۵-۱۷۶-۱۷۷-۱۷۸-۱۷۹-
 ۲۰۱-۲۰۷-۲۱۶-۲۳۵-۲۳۶-۲۳۷-۲۵۳-

- ۲۶۱-۳۶۱-۳۶۲-۳۶۳
 جاحظ (الجاحظ)، ۲۸-۳۱-۳۲-۳۷-۳۸-۶۹
 بشر حافی، ۱۱۳-۱۲۳-۱۲۴-۱۴۱-۱۴۲
 جیهانی (ابن خرداد به)، ۲۹
 جرمی، ۳۴
 جیبانی (ابوعلی)، ۳۷-۱۲۵-۱۷۶
 جامی (عبدالرحمن)، ۴۰-۴۶-۶۵-۶۶-۹۳-
 ۱۱۳-۱۱۴-۱۱۷-۱۱۸-۱۲۱-۱۲۳-۱۲۴-
 ۱۲۵-۱۲۹-۱۳۰-۱۳۱-۱۳۴-۱۴۱-۱۴۳-
 ۱۶۱-۲۱۰-۲۳۵-۲۵۷-۲۵۹-۲۶۰-۲۶۲-۳۱۵
 جریری (ابومحمد)، ۷۷-۸۲-۱۰۴-۱۳۶-
 ۱۴۳-۱۴۴-۱۵۸-۱۸۷-۱۸۸-۱۸۹
 جریری، ۲۷۳-۳۰۹
 جریری (احمد)، ۲۶۹
 جعفر نصیر، ۱۸۶
 جعفر خلدی (شیخ ابومحمد)، ۷۲-۸۰-۸۵-
 ۹۹-۱۲۱-۱۲۸-۱۷۹-۱۸۶-۱۹۰-۱۹۴-
 ۲۱۹-۲۹۰
 جز زان، ۱۲۴
 جندی (مؤید الدین)، ۲۵۹
ج
 جلیبی (حسام الدین)، ۱۷۷
ح
 حسن عسگری (امام)، ۱۸-۱۹-۹۴
 حلاج (منصور)، ۱۹-۴۲-۴۳-۴۵-۴۶-۴۷-
 ۸۳-۹۳-۱۰۳-۱۲۹-۱۳۲-۱۳۶-۱۴۴-۱۵۶
 تا ۱۶۹-۱۷۵-۲۰۲-۲۰۴-۲۲۱-۲۳۰-۲۳۵-
 ۲۳۷-۲۵۹
 حسین (ع) (امام) (حضرت سیدالشهدا)، ۲۲-
 ۳۳
 حسن صباح، ۲۳
 ۲۶۱-۳۶۱-۳۶۲-۳۶۳
 بشر حافی، ۱۱۳-۱۲۳-۱۲۴-۱۴۱-۱۴۲
 باخزری، ابوالمفاخر، ۱۲۶-۱۶۱-۱۷۱-۲۶۱-
 ۲۶۷-۲۷۳-۲۸۲-۲۹۹-۳۰۱-۳۱۵
 بسری، ۱۳۴
 بلاذری، ۳۱
 بابارکنا، ۱۵۶-۲۵۷
 بکیرین احمد صوفی، ۳۰۶
 برتلس، ۶۵-۲۳۴
 بلخی (ابومعشر)، ۳۰
 بخاری (ابوعبدالله محمد)، ۳۴
 بغدادی، ابوبکر، ۲۷۶
پ
 پیروز مشرقی، ۳۳
 پارسا ← خواجه محمد پارسا
 پورجوادی (نصرالله)، ۲۵۵-۲۳۷
ت
 توزی، ۳۴
ث
 ثابت بن قرة الصابی الحرائی، ۲۴-۲۵-۲۹-۳۱
 ثعلب ← ابن ثعلب
ج
 جعفر متوکل، ۱۴
 جواد (ع) (امام محمد تقی)، ۱۸-۹۴
 جعفر بن محمد (ع) (امام صادق)، ۲۰-۲۲-۲۳-
 ۲۶-۸۰-۲۳۳
 جورجیس، ۲۴
 جالینوس، ۲۵-۳۱
 جابرین حیان، ۲۶-۳۰

- حجاج بن يوسف بن مطر، ۲۴-۲۵
حنین بن اسحق العبادی، ۲۴-۲۵-۳۱-۱۷۶
حبیش الاعسم، ۲۴-۲۵
(حبیش بن الحسن الاعسم الدمشقی)
حسن (بن موسی بن شاکر)، ۳۰
حبش الحاسب، ۳۰
حسین الضحاک، ۳۲
حنظله بادغیسی، ۳۳
حسن بن الحسن البصری، ۳۵
حسن بصری، ۳۶-۴۰-۹۲-۱۷۶-۲۱۴-۲۱۵
حارث بن السدالمحاسبی (ابوعبدالله)، ۴۶-۴۷-
۷۵-۹۳-۱۱۳-۱۱۷-۱۱۸-۱۱۹-۱۲۰-۱۴۱-
۱۷۵-۱۷۷-۱۹۳-۲۰۵-۲۰۶-۲۰۷-۲۳۲-
۲۳۳
حاتم اصم، ۴۶-۱۵۶
حکیم ترمذی، ۴۷
حافظ ابی نعیم اصفهانی (احمد بن عبدالله)، ۶۳-
۷۵-۱۶۱-۱۹۲-۱۹۳-۱۹۴-۲۶۵-۲۶۷-
۲۶۹
حبیب عجمی، ۷۱
حافظ ذہبی، ۷۶
حمزة بن محمد بن عبدالله، ۸۰
حارث وراق، ۱۲۵
حافظ شیرازی، ۱۳۷-۲۱۴
حاتم عطار، ۱۴۱
حمدون قصار ← ابی صالح
حسین بن علی مسوحی، ۱۴۲
حمدان قرمط، ۲۲
حاجی خلیفه، ۱۹۴
- حسن (مجتبی) (امام)، ۲۲-۲۳۲
حبیش (علی ابی الحسن محمد بن علی بن
حبیش الناقد الصوفی)، ۲۶۲
حافظ ابی بکر احمد بن علی الخطیب، ۶۳
حکیم بن محمد، ۲۹۹
حسن بن معرفة، ۳۰۶
حیری، ابوعثمان، ۱۳۴-۱۳۶-۱۷۵
حیری (اسماعیل بن احمد)، ۶۸
حدّاد، ابوحفص، ۴۶-۸۴-۹۸-۱۰۲-۱۲۵-
۱۲۶-۱۲۷-۱۳۴-۱۳۶-۲۰۲
حدّاد، (صغیر)، ۱۲۳
حدّاد، (کبیر)، ۱۲۳-۱۲۴-۱۳۰
خدری، ابی سمید، ۳۰۶
- خ**
خوانساری، ۶۴-۷۷-۹۳
خطیب بغدادی، ۶۸-۷۴-۷۵-۷۷-۱۲۰-
۱۷۵-۱۸۸-۲۲۶-۲۷۰-۲۷۸-۲۷۹-۳۰۹
خواجہ عبدالله انصاری ← انصاری
خواجہ محمد پارسا، ۶۵-۹۳-۲۶۰-۲۶۵-
۳۰۵
خاوری اسدالله، ۶۶-۱۱۳
خفیف ← ابو عبدالله محمد بن خفیف
خضر، ۱۴۳
خیر نساج، ۱۳۹-۱۴۴
خوارزمی (تاج الدین حسین بن حسن)، ۱۵۵-
۱۵۶-۲۱۱-۲۶۰-۲۶۱-۲۶۵-۲۵۷-۳۰۲
خیاط معتزلی (الخیاط)، ۷۳-۱۲۲-۱۲۵
خواجہ ایوب، ۲۵۳
خواجہ گیسو دراز، ۲۵۴

- خوارزمی (محمد بن موسی)، ۲۹
 خوارزمی (مؤیدالدین محمد)، ۲۹۳-۳۰۰
 خراز، ابوسعید، ۴۱-۴۷-۶۶-۹۳-۱۲۴-۱۲۵
 - ۱۳۰-۱۷۶-۲۵۰-۲۵۷-۲۸۷
 خضرویه، احمد، ۴۶-۱۱۸-۱۲۵
 خواص، ابراهیم، ۱۲۸-۲۷۷
 خرقانی، ابوالحسن، ۱۴۶
- داود، ۲۵-۱۳۵-۱۹۲
 دانتورن، ۳۰
 دُوو - دو وو (بارون کارا)، ۳۰-۳۶
 دینوری (ابوالعباس)، ۳۱-۱۹۴
 دعیل الخزاعی، ۳۳
 داودین علی الاصفهانی، ۳۵
 دجال، ۳۶-۱۴۱
 دهخدا (علی اکبر)، ۶۷
 دقاق، ۳۰۳
 دینوری، ابوعبدالله، ۸۰
 دارانی، ابوسلیمان، ۳۰۴
- ذوالنون مصری، ۳۰-۳۹-۴۷-۷۱-۱۱۹-
 ۱۲۴-۱۲۹-۱۳۰-۱۳۱-۱۳۴-۱۳۹-۱۴۰-
 ۱۷۸-۱۸۰-۲۰۷
- رضا (حضرت) (ثامن الانمه) (علی بن موسی)،
 ۱۳-۱۷-۱۸-۹۴-۱۱۴-۱۶۲
 رازی (محمد بن زکریا)، ۲۷-۲۸-۳۱
 رجبوماتوس، ۳۰
 رودکی، ۳۳
- ریاشی، ۳۴
 رزنتال، ۳۹
 رایعه عدویه، ۴۶
 رُؤیم بغدادی (ابومحمدرویم ابن احمد)، ۷۷-۱۰۸-
 ۱۱۷-۱۲۲-۱۳۰-۱۳۴-۱۳۵-۱۳۶-۱۵۶-
 ۱۷۵-۱۹۰-۲۱۹-۲۵۶
 روزبهان بقلی شیرازی، ۱۰۸-۱۲۱-۱۲۲-۱۴۶-
 ۱۶۱-۱۷۶-۱۹۴-۲۱۶-۲۷۹-۳۱۳-۳۴۶
- رازی ابوحاتم، ۲۸
 راوندی، ۳۲
 رغبان (ابومحمد)، ۳۳
 رقی، ابراهیم قصار، ۱۳۹
 رودباری، احمد بن عطا، ۱۴۳
 رازی، ابوالفتح، ۹۴
 رازی، ابی یعقوب، ۳۸۱
 رودباری، ابوعلی، ۱۳۳-۲۱۹-۲۷۸
- زین العابدین (ع) (امام)، ۲۲
 زریاب، ۳۲
 زیادی، ۳۴
 زجاجی، ۳۴
 زنون مصری، ۴۰-۷۹
 زَرین کوب (عبدالحسین)، ۶۵-۹۸-۱۰۸-
 ۱۲۱-۱۶۸-۱۷۷-۲۱۱
- زرکلی، ۶۸
 زیتونه، ۸۲-۸۳
 زقاق (ابابکر)، ۱۰۸-۱۷۴
 زید بن ثابت، ۱۷۶
 زکریا (حضرت)، ۲۱۳-۲۷۰

- زجاج، ۲۹۳
 زیات، احمد بن وهب، ۱۴۱-۱۵۶
 زیات، ابویعقوب، ۱۴۱
س
 سیدمرتضی بن داعی حسنی رازی، ۲۱
 سرجیس الرأسی، ۲۵
 سین، ۲۸
 سارتین، ۳۰
 سیبویه، ۳۴-۸۰-۱۷۶
 سفیان ثوری، ۲۵-۷۱-۷۶-۹۲-۹۴
 سری سقطی، ۴۵-۴۶-۶۵-۶۶-۶۷-۶۹-۷۹
 - ۷۱-۷۲-۸۰-۸۲-۸۴-۹۳-۹۴-۱۰۰-
 ۱۰۵-۱۱۳-۱۱۴-۱۱۵-۱۱۶-۱۱۷-۱۲۰-
 ۱۲۴-۱۳۹-۱۴۱-۱۴۲-۱۶۲-۱۶۷-۱۷۲-
 ۱۷۳-۱۷۴-۱۸۰-۱۸۹-۱۹۰-۲۰۶-۲۱۹-
 ۲۲۳-۲۳۲-۲۳۳-۲۷۹-۲۸۵-۲۹۰
 سلمی (شیخ عبدالرحمن)، ۶۶-۱۱۸-۱۳۷-
 ۱۳۸-۱۷۹-۱۸۰
 سهل بن عبدالله تستری، ۴۶-۴۷-۶۷-۹۸-
 ۱۳۴-۱۴۰-۱۴۱-۱۴۳-۱۵۹-۱۷۶-۲۰۶-
 ۲۵۳-۳۰۴
 سید ناصری، ۹۵
 سمنون محب، ۱۰۸-۱۳۹-۱۹۰-۲۱۹
 سقراط حکیم، ۱۱۶-۱۴۲-۱۸۵-۱۸۶
 سمعانی (عبدالکریم محمد)، ۱۱۷-۱۲۳
 سلیمان نبی، ۱۴۲
 سبکی (شیخ تقی الدین) یا (تاج الدین)، ۶۳-۶۵
 - ۶۸-۷۲-۷۵-۷۷-۹۲-۱۶۱-۲۱۸-۲۲۶-
 ۲۲۸-۲۶۷-۲۶۹-۲۷۰-۲۷۱-۲۷۳-۲۷۷-
 ۲۷۸-۲۸۰-۲۸۵-۲۹۵-۳۰۵-۳۴۶-۳۴۸
 سهروردی (ابونجیب)، ۱۶۲-۲۸۲
 سهروردی ← شیخ شهاب الدین
 سنائی (حکیم)، ۱۷۹-۲۵۴
 سعدی مصلح الدین، ۱۷۹
 سپهسالار، ۲۱۵-۲۱۶-۳۱۳
 سمنانی، علاءالدوله ← علاءالدوله سمنانی
 سعیدالدین فرغانی، ۲۷۲-۳۰
 سلطان ولد، ۱۵۶
 سرخسی ابوالعباس، ۲۸
 سجستانی، ابوحاتم، ۳۴
 سیاری، ۴۷-۲۰۲
 سوسی ابویعقوب، ۱۳۶
 سمسار، ابوالحسن، ۲۷۱
 سراج، ابونصر، ۳۴-۹۳-۱۰۰-۱۲۰-۱۲۹-
 ۱۷۱-۱۷۹-۱۹۳-۲۶۰-۲۶۳-۲۶۷-۲۷۸-۲۸۲
ش
 شلمغانی، ۱۹-۴۲
 شروین، ۲۲
 شافعی (محمد بن ادريس)، ۳۴-۷۶
 شاکر (احمد بن روستی)، ۳۰
 شهرستانی، ۳۶
 شبلی (ابوبکر)، ۴۳-۴۵-۴۶-۴۷-۷۸-۸۱-
 ۸۲-۹۳-۱۰۸-۱۳۸-۱۴۴-۱۴۵-۱۵۶-۱۶۰-
 ۱۶۸-۱۷۶-۱۷۷-۱۷۸-۱۷۹-۱۸۰-۱۹۳-
 ۲۰۲-۲۰۳-۲۵۵-۲۸۱-۲۸۶-۲۹۶-۲۹۹-۳۳۷-
 ۳۶۳
 شاه شجاع کرمانی، ۴۶-۱۲۵-شاه کرمانی

- شیخ بهائی، ۸۰-۱۷۵-۱۹۱-۲۵۵-۲۹۱
 شیخ صدرالدین، ۸۳
 شیخ شهاب الدین سهروردی (شیخ اشراق)، ۴۵-۱۲۶-۱۷۱-۱۷۶-۲۶۷-۲۷۴-۳۰۱
 شیخ ابوالفتوح رازی ← ابوالفتوح رازی
 شمس تبریزی، ۹۹-۱۷۴-۱۷۸-۲۳۰-۲۶۱-۲۶۷-۳۰۳
 شعرانی، ۱۰۸
 شیخ سیروانی، ۱۲۲
 شیخ الاسلام (قلیل)، ۱۱۲-۱۳۰-۲۶۸-۲۸۸
 شیخ طوسی، ۱۶۱
 شاه نعمت الله ولی، ۱۶۲-۲۵۹-۲۶۴-۲۶۵-۲۷۰-۲۷۴-۲۷۶-۲۹۴-۲۹۶
 شیخ محمود شبستری، ۱۷۸-۲۲۴-۲۵۵-۲۹۶
 شیمل (آن ماری)، ۲۲۴
 شقیق بلخی، ۴۶-۷۱
- ص**
 صلاح الدین (شیخ فریدون زرکوب)، ۱۷۷
 صدرالدین قونوی، ۱۷۷
 صوفی رازی (ابوالحسن)، ۷۹
- ض**
 ضراء، ۳۴
 ضیاء الدین سجّادی، ۲۵۸
- ط**
 طاهر ایرانی (ذوالیمینین)، ۱۳-۱۶-۱۷
 طبری (محمد بن جریر)، ۱۳-۲۳-۳۵-۱۷۶
 طبیب سرخسی، ۲۸
 طحاوی، ۳۷
 طوال، ۳۴
- طبرانی، ۳۲
 طبسی ← محمد طبسی (درویش)
 طاهری عراقی (احمد)، ۲۵
- ع**
 عایشه، ۴۲
 عباد بن سلیمان، ۷۴
 عبدالحمید بن بیان، ۳۰۶
 عبدالرحمن اوسط، ۱۷
 عبدالرحمن صوفی، ۴۰
 عبدالرزاق کاشبی، ۲۹۶
 عبدالقادر گیلانی، ۴۵
 عبدالقادر (علی حسن)، ۳۹-۶۶-۹۷-۱۰۰-۱۱۶-۱۲۳-۱۲۵-۱۹۲-۱۹۳-۱۹۴-۱۹۵
 ۲۵۰-۲۳۷
 عبدالقاهر بغدادی، ۱۵۹
 عبدالوهاب، ۶۹-۱۰۱-۱۷۲
 عبدالله بن اسماعیل هاشمی، ۳۲
 عبدالله بن جبوری، ۱۹۰
 عبدالله بن کلاب ← ابن کلاب
 عبدالله بن مبارک، ۷۱-۸۳
 عبدالله بن میمون ← ابن میمون
 عبدالله مهدوی باوردی، ۱۲۶
 عبدالله مهدی، ۲۰
 عبدالمسیح بن اسحاق ← ابن ناعمه
 عبدان بن احمد، ۳۰۶
 عبدک صوفی، ۴۰
 عبدون زجاج، ۱۲۳
 عتبة الغلام، ۷۱
 عثمان بن محمد عثمانی، ۲۷۶

- عرب بن سعد قرطبی، ۱۵۷
عزالدین محمود کاشی، ۷۷-۸۱-۸۳-۱۷۱
- ۱۸۷-۲۶۰-۲۶۷-۲۷۲-۲۷۴-۳۰۰
عزیز عبدالله مهدی، ۱۲۵
عطار (فریدالدین) ← اغلب صفحات
عطیه، ۳۰۶
عقیفی، ابوالعلاء، ۲۳۵-۲۶۵
علاء الدوله سمنانی، ۱۵۹-۲۷۰-۳۰۳
علی (حضرت علی)، ۱۵-۱۹-۲۲-۸۰-
۹۲-۹۳-۹۴-۹۵-۹۸-۱۱۹-۱۳۲-۱۵۵-
۱۶۲-۲۱۴-۲۱۵-۲۲۴-۲۵۶-۲۵۸
علی بن ربان طبری، ۳۱
علی بن سهل بن الازهر اصفهانی، ۱۴۲-۱۹۱
- ۲۰۳-۲۲۶-۳۰۹
علی بن محمد، ۱۷
علی بن هارون بن محمد ← ابوالحسن علی بن
هارون
علی نصرآبادی، ۱۲۵
علی بن بشار صوفی، ۱۷۵
عماد فقیه کرمانی، ۸۱
عمر (خطاب)، ۲۲-۴۲
عمرو بن عثمان مکی، ۴۶-۱۱۷-۱۳۲-۱۷۵-
۱۹۲-۳۶۹
عمرو بن فرخان، ۲۴
عمرو بن قیس، ۳۰۶
عمرو بن قیس ملانی، ۳۰۶
عمرو لیث، ۱۵-۳۳-۱۴۰
عمید زنجانی، عباس علی، ۱۹۵
عیسی (مسیح)، ۲۱-۳۸-۹۹-۱۴۶-۱۷۰-
۲۱۲-۲۷۰-۲۸۹-۳۰۹
عیسی بن جعفر، ۴۲
عیسی بن یحیی بن ابراهیم، ۲۵
عین الدین پروانه، ۸۳-۸۴
عین القضاة همدانی، ۴۰-۱۸۰-۲۶۵-۲۷۲-
۲۹۸
غ
غزالی (امام محمد)، ۴۵-۸۱-۱۰۲-۱۱۶-
۱۶۲-۱۶۸-۱۷۱-۱۷۶-۱۷۷-۱۸۹-۱۹۴-
۲۲۵-۲۸۳-۲۹۱-۲۹۳-۳۰۱-۳۰۵
غزالی (احمد)، ۲۰۳-۲۲۱-۳۳۵
غلام خلیل، ۷۸-۷۹-۱۰۷-۱۰۸-۱۳۱
غنی قاسم ← قاسم غنی
ف
فاطمة الزهراء (ع)، ۱۳
فدک، ۱۳
فلوطرخس، ۲۵
فارابی (ابونصر)، ۲۷-۳۲-۷۹-۱۷۶
فخر رازی مرزوقی، ۲۸
فردوسی، ۳۳
فضل بن شادان، ۳۵
فیروز آبادی، ۶۴
فضیل عیاض، ۷۱-۱۷۶
فلوطین ← افلوطن
فروزانفر (بدیع الزمان)، ۸۰-۲۵۳-
۲۸۶
فارس بغدادی، ۱۷۲
فرعون، ۲۱۸
فرغانی ← سعیدالدین فرغانی

ق

- قائم، ۲۳
قسطابن لوقا البعلبکی، ۲۴-۲۵
قَدَامَه، ۲۹
قطرب، ۳۴
قاسم بن سلام، ۳۴
قاسم غنی، ۴۳-۴۴-۹۷-۲۳۷-۲۶۴-۲۷۳-۲۹۶
قشیریہ (قشیری) ابوالقاسم قشیری، ۶۴-۶۶-۶۷-۶۸-۶۹-۷۷-۸۱-۸۵-۹۸-۱۰۰-۱۰۴-۱۰۸-۱۱۷-۱۲۲-۱۲۳-۱۲۵-۱۲۸-۱۲۹-۱۳۳-۱۳۵-۱۳۷-۱۳۸-۱۴۳-۱۷۱-۱۷۷-۲۵۰-۲۱۵-۲۲۵-۲۵۸-۲۶۰-۲۶۱-۲۶۲-۲۶۷-۲۶۸-۲۷۹-۲۸۰-۲۸۱-۲۸۲-۲۸۳-۲۹۰-۲۹۱-۲۸۹
- کندی (عبدالمسیح ابن اسحق کندی)، ۳۲
کلابادی، ۶۴-۱۸۶-۲۲۰
کعبی معتزلی (ابوالقاسم)، ۷۳-۷۴-۱۷۴-۲۳۲
کمال الدین، ۸۳-۸۴
کامل مصطفی الشیبی، ۹۲
کسانی، ابوبکر، ۱۶۹-۱۹۱-۳۵۹
کاریو، ۱۹۴
کاشفی، ۲۹۵

ک

- کرنبی، ابوجعفر، ۴۶
کتانی، ابوبکر، ۱۴۲-۲۷۴
گلذریهر، ایگناس، ۴۱-۱۰۷
لجیانی، ۳۴
لاهیجی (محمد)، ۲۸۲

م

- ۲۹۲ از صفحه ۲۹۲ به بعد تمام صفحات
قاضی نورالله شوشتری، ۶۶-۹۳-۱۱۴
قیصری (محمود)، ۲۶۵
قاضی میرحسین یزدی، ۹۴
قلانسی، ابواحمد، ۴۶-۱۲۲-۱۳۹
قصار، حمدون، ۴۶-۴۷
قصاب، ابوالعباس، ۱۲۰-۱۳۹
قنطری، ابوبکر، ۱۲۳
قمی، محمدطاهر، ۱۰۹
کرین (هانری)، ۲۰-۳۶-۴۰-۶۸-۱۵۹-۱۹۴-۲۳۳-۲۴۰-۲۵-۲۶-۲۷
کندی (ابویوسف یعقوب بن اسحق)، ۲۵-۲۶-۲۷
کمانی، ۳۹
کمری، ۳۴
کمز، آدام، ۸۲-۱۷۳
- ماتریدی، ابومنصور، ۳۴-۳۷
مازنی، ۳۴
مازیار، ۱۴-۱۶
ماسینیون، ۱۹-۴۵-۶۸-۷۷-۱۵۸-۱۹۴
ماشاءالله بن اثری، ۳۰
مالک، ۱۸۰
مالک بن انس، ۳۷-۱۷۶
مالک بن یونس، ۳۵
مالک دنیار، ۷۱-۲۶۶
مامون، ۱۳-۱۶-۱۷-۱۸-۲۲-۲۴-۳۲-۴۲
مانی، ۳۹
میرد، ۳۴
متز، آدام، ۸۲-۱۷۳

ک

متوکل، ۱۸-۴۲	محمد فضل، ۱۳۴
مجتبائی، ۲۵۹	محمد منصور طوسی، ۱۲۴
مجدالدین بغدادی، ۱۶۲	محمد مهتدی، ۱۴
مجد الاشراف، ۱۹۴	محمد منتصر، ۱۴
محمد (ص)، ۲۲-۳۲-۳۶-۹۳-۹۹-۱۰۰-	محمد نقشبندی، ۹۳
۱۳۰-۱۳۳-۱۳۷-۱۶۷-۱۷۳-۱۷۶-۱۸۶-	محمد یوسف ← یوسف
۲۰۷-۲۱۲-۲۱۳-۲۱۵-۲۲۹-۲۳۰-۲۳۱-	محمود شکری الوسی، ۱۹۰
۲۵۷-۲۶۷-۲۷۰-۲۳۱-۲۵۷-۲۶۷-۲۷۰-	محمود وراق هروی، ۳۳
۲۷۴-۲۹۲-۳۰۳-۳۰۴-۳۰۵-۳۰۶-۳۰۷-	محقق، مهدی، ۲۱-۹۸
۳۱۴-۳۴۱-۳۴۲-۳۵۴-۳۵۵-۳۵۷-۳۹۸-	محبی الدین ← ابن العربی
۳۷۳-۳۸۳-۳۸۴	مدرس رضوی، ۱۲۹-۲۵۴
محمدباقر (ع)، ۲۲	مرتضی، ۳۰۹-۱۳۶
محمدبن ابراهیم الفزاری، ۲۴-۳۰	مرزبان بن میمون قذاح، ۲۲
محمدبن اسماعیل، ۲۰-۲۲	مرگریت اسمیت، ۱۱۸
محمدبن جابر بٹانی، ۳۰	مستملی بخاری، ۶۴-۸۲-۱۷۶-۱۸۱-۲۰۷-
محمدبن خفیف، ۴۷	۲۶۴-۳۴۶
محمدبن الحسن، ۲۰	مستنصر، ۲۳
محمدبن الحسین نیشابوری، ۶۸	مسلم بن حجاج نیشابوری، ۳۴
محمدبن عبدالله بن سعید، ۳۰۶	مسلم بن ولید، ۳۲
محمدبن سعید، ۲۷۹	مسعودی مروزی، ۳۳
محمدبن کثیر کوفی، ۳۰۶	مقری
محمدبن علی حبیش، ۱۷۲	معتز بالله،
محمدبن علی حضرمی، ۱۵۸	معتصم بالله، ۱۳-۱۴-۱۶
محمدبن الراسلی، ۲۸	معتضد بالله، ۱۴-۱۵
محمدبن موسی خوارزمی، ۲۹	معروف کرخی، ۴۶-۸۰-۹۳-۹۴-۱۱۳-۱۱۴
محمدبن وصیف سگزی، ۳۳	۱۶۲-۱۲۳-
محمد ترمذی، ۳۴	معصوم علی شاه، ۱۴۶-۲۵۷
محمد طبسی، ۲۸۴	مغربی، ابو عبدالله، ۴۶-۹۸-۱۵۹
محمدعلی قصاب، ۱۲۰	مفید، ابوبکر، ۳۵۶

- مقتدر بالله، ۱۵-۳۱
مقری، ۱۲۲
مکتفی بالله، ۱۵
ملاصدرا، ۱۱۶-۲۱۱-۲۵۶-۳۰۱-۳۰۲
ملتوس، ۱۸۵
منصور، ۲۴
موسی، ۹۹-۲۰۷-۲۱۳-۲۱۸-۲۲۱-۲۷۰-۳۹۷
موسی بن شاکر، ۳۰
موصلی، ابراهیم، ۳۲
مولانا، ۴۴-۶۹-۸۰-۸۳-۸۴-۱۲۶-۱۵۶-
۱۶۸-۱۷۷-۱۷۸-۲۱۱-۲۱۵-۲۱۶-۲۲۳-
۲۲۴-۲۳۸-۲۵۳-۲۸۶
مؤمل جصاص، ۱۲۵
مشاد دینوری، ۴۶-۱۴۱-۱۴۲
مهدی (ع)، ۱۹-۲۲-۳۵-۹۳-۹۴-۲۳
مهدی، ۲۳
مؤیدالدین جندی ← جندی
مبیدی، فضل الله رشیدالدین، ۱۷۲-۲۵۴-۲۷۹
-۲۸۲-۲۸۸-۳۰۹-۳۱۳-۳۱۴-۳۳۷
مینوی، مجتبی، ۱۹۲
ن
ناصر خسرو، ۲۸-۹۷
نجم الدین کاتبی، ۲۸
نالینو، ۳۰
نسائی (سنن)، ۳۴
نیکلسون، ۳۸-۹۷-۲۱۱-۲۱۵-۲۲۱-۲۳۷
نفیسی (سمید)، ۶۵-۲۳۶
نائب الصدر شیرازی، ۷۶
نجم الدین کبری، ۶۲
نذیر احمد، ۲۵۴
نوح (حضرت)، ۳۷۳
نیریزی (ابوالعباس)، ۳۰
نهرجوری، ابویعقوب، ۱۳۶
نوری، ابوالحسن، ۳۶-۴۷-۷۷-۷۸-۸۳-
۱۰۳-۱۰۴-۱۰۸-۱۳۱-۱۳۲-۱۳۹-۱۵۶-
۱۶۰-۲۱۹-۲۲۹
نجم آبادی، ابوالقاسم، ۱۸۰
نساج، ابوبکر، ۸۴
نیشابوری، ابوحفص، ۱۰۴
نخشی، ابوتراب، ۱۳۰
نیشابوری، ابوعبدالله، ۳۰۶
نظام، ابواسحاق (متکلم)، ۳۶-۳۷
و
واصل بن عطا، ۳۶-۳۷
وراق ← حارث وراق
وهب بن مبنه، ۱۷۶
واسطی، ابوبکر، ۱۳۷-۱۹۲-۲۰۲
ه
هارون الرشید، ۱۳-۲۴
هارون واثق بالله، ۱۴
هادی (امام علی نقی)، ۱۸-۹۴
هشام ضریر، ۳۴
هورتن (ماکس)، ۳۸-۲۳۶-۲۳۷
هارتمان، ۳۸
همائی (جلال)، ۴۰-۴۴-۲۳۷
هجویری (ابوالحسن علی بن عثمان جلابی)، ۴۵-
۴۷-۶۴-۷۹-۸۰-۹۱-۹۶-۱۱۷-۱۱۸-۱۱۹-
۱۲۴-۱۲۵-۱۲۷-۱۳۲-۱۳۵-۱۳۷-۱۳۸-

یعقوبی، ابن واضح، ۱۳-۲۹-۳۱	۱۴۰-۱۴۱-۱۴۳-۱۵۶-۱۷۹-۱۸۱-۱۸۶-
یعقوب بن طارق، ۳۰	۱۹۳-۲۰۳-۲۰۴-۲۰۵-۲۰۶-۲۱۵-۲۲۲-
یزیدی، ۳۴	۲۴۹-۲۵۳-۲۵۴-۲۵۵-۲۵۷-۲۵۸-۲۵۹-
یعقوب بن اسحق سکیت، ۴۲	۲۶۲-۲۶۸-۲۶۹-۲۷۳-۲۸۰-۳۰۳-۳۰۶-
یحیی بن معاذ رازی، ۴۶-۹۳-۱۲۷-۱۲۸-	هرمان اته، ۱۷۹
۱۲۹-۱۳۰-۱۳۴-۱۹۲-۳۶۷	هارون (حضرت)، ۲۱۸
یعقوب (حضرت)، ۱۰۶-۳۵۷	همام حارث، ۲۹۶
یوسف (حضرت)، ۱۰۶-۱۳۰-۱۷۸-۳۰۸-	هروی لغوی (ابی عبید)، ۷۵-۷۶-۱۲۴
۳۵۷	هانی، احمد بن جعفر، ۳۱۰-۲۷۶
یوسف بن حسین رازی، ۱۲۷-۱۳۰-۱۳۴-	هاشم صوفی، ۸۰
۱۹۲	ی
یعقوب اقطع، ۱۹۳	یعقوب لیث صفاری، ۱۴-۱۵-۳۳
یوحنا قдіس، ۱۴۲	یوسف نجار، ۲۱
یان ریپکا، ۱۸۰	یوحنّا بن ماسویه ← ابن ماسویه
یحیی (حضرت)، ۲۱۳-۲۷۰	یوحنا بن البطریق، ۲۴-۲۵
یونس، ۳۰۸	(باید همان ابویحیی ابن البطریق باشد)

فهرست نام جای‌ها

آذربایجان، ۲۲	دمشق، ۱۳۴-۱۶۲
احساء، ۲۳	ری، ۱۷-۱۳۸
ارض طف، ۳۳	سامره، ۱۶
اروپا، ۱۷-۳۰-۴۰	سوریه، ۲۳
اسپانیا، ۱۷-۳۴	شام، ۳۳-۱۵۶-۱۷۵
اسکندریه، ۲۳	طبرستان، ۱۶-۳۵
اهواز، ۲۲	طرسوس، ۱۲۳
اندلس، ۱۷-۱۴۲	تهران، ۱۹۲-۲۵۰
امیران، ۲۳۶-۲۳۷	
بحرین، ۲۳	
بصره، ۱۷-۷۱-۱۱۷-۱۲۲-۱۴۱-۱۷۰-	عراق، ۱۵-۶۷-۶۸-۱۰۴-۱۰۸-۱۴۱
۲۲۸	
بغداد، (از صفحه ۱۴ به بعد تمام صفحات)	فلسطین، ۱۵
بلغ، ۳۸-۷۱-۱۲۸	قاره، ۲۰
تدمیر، ۱۷	
ترکیه، ۱۹۲-۲۵۰	کوفه، ۴۰
حمیص، ۲۵	گیلان، ۹۵
خان عاصم، ۴۲	لیدن، ۱۱۸
خراسان، ۲۳-۱۲۸-۱۳۷-۱۵۶	مدینه، ۱۸
دارالسلام، ۱۵	مدینه‌السلام، ۱۵
دماوند، ۱۴۴	مرو، ۱۲۲

	مصر، ۱۵-۲۰-۲۳-۳۴-۱۶۲
واسط، ۱۷	مغرب، ۲۳
وزرنین، ۱۷	مکه، ۶۶-۱۲۲-۱۳۲-۱۳۳-۱۳۴-۱۳۶-
	۱۴۲-۱۶۰-۱۸۰-۲۹۵-۳۰۶-۳۴۷
هند، ۲۳۶	
هولاند، ۱۱۸	نشابور-نیشابور، ۱۲۶-۱۲۸-۱۷۵
	نهایوند، ۶۷-۶۸-۹۳-۱۶۱

اعلام متفرقه

آل بويه، ۱۹	تثليث، ۲۳۷
آخر زمان، ۳۱۴	تورات، ۳۲-۱۴۱
آريايي، ۳۹	
ابليس، ۲۲۰-۲۲۱-۲۲۲-۲۲۳-۲۹۸-۳۱۴-	جاحظيه، ۳۶
۳۳۷	جبايه، ۳۶-۳۷
اثنا عشری، ۲۸	جيرئيل، ۱۲۹-۱۵۶
اسماعيليان، ۱۵-۲۰-۲۱-۲۳-۲۸	جريريان، ۳۵
اشعري، ۹۸	جنيديه، ۴۷-۱۲۹
اصحاب الرأي، ۳۴	حديث، ۳۶
انجيل، ۳۸-۹۹-۱۴۱-۱۴۶	حشويه، ۷۴
	حكيميه، ۴۷
باطنيه، ۲۱-۲۲	حمدونيان، ۱۴۱
باتكيه، ۲۱	حنبلان، ۳۵-۳۷-۹۲
برمكيان، ۱۹	حنفيان، ۳۴
برهمنان، ۲۳۷	
بسم الله الرحمن الرحيم، ۳۰۷-۳۸۴	خابطيه، ۳۶
- ۳۸۹-۳۹۲-۳۹۲-۳۹۴-۴۰۰-۴۰۱-	خرازيه، ۴۷
۴۰۲	خرمدينيه، ۲۲
بنی امیه (امويان - امويه)، ۲۹-۳۷	خرميه، ۲۱
بنی ثوبخت (خاندان)، ۱۹-۲۵-۷۳	خفيقيه، ۴۷-۱۳۷
بودايي، ۳۸	خياطيه، ۳۶
بهشميه، ۳۶	
تابعان، ۳۸-۱۷۷	ذهبيه، ۱۱۴-۱۶۲-۱۹۴
تارکين دنيا، ۳۸	رافضيان، ۹۲

فاطمی (خلافت)، ۲۰	زنداده، ۷۸
فردوس اعلی، ۲۱۸	زنج - زنگیان، ۱۵-۱۷-۲۳
فلاسفه فهلویین، ۳۹	
	سروش غیبی، ۱۸۵
قراطمه، ۱۵-۲۱-۲۲-۲۳-۱۴۳	سوره بقره، ۱۸۷
قران، ۷۱-۷۶-۹۱-۱۰۵-۱۳۴-۱۳۵-۱۴۰	سوره جمعه، ۲۵۶
۱۷۹-۱۸۷-۲۰۷-۲۱۱-۲۱۵-۲۲۰-۲۲۳	سوره یوسف، ۳۰۸
۲۲۹-۲۳۰-۳۰۳-۳۰۹-۳۱۵	سهیبه، ۴۷-۱۴۱
قصابیه، ۴۷	سیاریه، ۴۷
کرام الکاتبین، ۳۶	شاقعیان، ۳۴-۳۵-۳۷-۷۷-۹۲
کرویانیان، ۱۸۹	شعوبیه - شعویون، ۱۶-۳۳-۶۹
کعبتیه، ۳۶	شونیزیه بغداد، ۱۹۰-۲۱۹
کوفیین، ۷۳	شهریه، ۳۶
	شـــــطان، ۲۲۱-۲۲۲-۲۲۳-۲۹۱-۲۹۷
لیلة الاسراء، ۳۰۷	۳۰۴-۴۰۰
مالکی، ۲۴-۳۷-۱۴۴	صحابه، ۳۸-۹۲-۱۷۷
مانویه، ۲۸-۳۲-۳۸-۳۹	صفاریان، ۱۶
متکلمین - علم کلام، ۲۷-۷۳-۷۰-۷۲-۷۴	
۷۵-۷۷-۱۱۷-۱۱۸-۱۲۵-۲۳۲-۲۳۳	طاهریان، ۱۶-۱۷
مشرعین، ۴۴	طور سینا، ۹۹
مجوس، ۱۲۰-۲۳۵	طیفوریه، ۴۷-۱۲۹
محاسبیه، ۴۷	
محدثان، ۳۷	ظاهریه، ۳۵-۳۷
محمیره، ۲۱	
مرتاضین، ۳۸	عباسیان، ۳۷-۴۵
مرجیان، ۲۲	عثمانیه، ۳۶
مرداریه، ۳۶	علویان، ۱۵

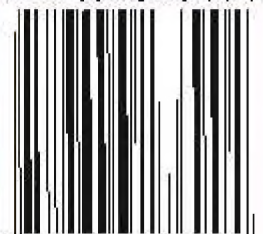
نقشبندیہ، ۱۶۲	مصریین، ۷۳
نوافلاطونیان، ۲۳۷-۷۵-۳۹	معتزلہ (اہل اعتزال)، ۲۶-۲۸-۳۵-۳۷-۷۴-
نوریہ، ۴۷	۱۱۸-۱۲۵-۲۳۴-۲۰۷
	معمریہ، ۳۶
ہاتف غیبی، ۱۸۵	منکر و نکیر، ۱۹۰
ہشامیہ، ۳۶	مولدان، ۶۹
ہندی، ۳۸	مہدویہ، ۹۴
ہندوان، ۲۳۷	
	نحویین، ۷۳
یاجوج و ماجوج، ۳۶	نعمت اللہیہ، ۱۶۲



ژئوگرافیک

قیمت ۲۳۵۰ تومان

ISSN 964-6176-90-9



9 789646 176904